وزارة المعارف العمومية

دروس في تاريخ الفلسفة

لتلاميذ السنة التوجيهية

تأليف

الدكتور ابرهيم بيومي مدكور و يوسف افندي كرم

المدرسين بكلية الآداب

[حقوق هذه الطبعة محفوظة للوزارة]

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

وزارة المعارف العمومية

دروس في تاريخ الفلسفة

لتلاميذ السنة التوجيهية

تأليف

الدكتور ابرهيم بيومى مدكور و يوسف افندى كرم

المدر

[حقوق هذ

مطبعة

مقدمة

١ – الفلسفة وموضوعها

الفلسفة لفظ معرّب عن اليونانيــة ، وهو فى هذه اللغة مركب يراد به « محبة الحكمة » . والحكمة فى ذاتها أرقى أنواع المعرفة لأنها تتناول المسائل الكبرى العويصة الدقيقة ؛ وبالنسبة للشخص المتصف بها ملكة تكسبه جودة الحكم وحسن التصرف . وكان قدماء العلماء المصلحين ويسمون أنفسهم أو يسميهم الناس حكماء ، فرأى فيثاغورس ، كما سنذكر عند الكلام عليه ، أن الحكمة بمعناها التام لا تتفق للانسان ، وأن الواحد منا يعانى مشقة أى مشقة فى تحصيلها ، ويقضى فى ذلك العمر كله ولا يبلغ إلى الغاية . فالحكمة معرفة نطلبها ونأخذ منها بنصيب دون أن نستوعبها ، فلسنا حكماء ولكننا طلاب حكمة ومحبوها أى فلاسفة .

على أن الفلسفة هى الحكمة الإنسانية ، أى أرقى معرفة مقدورة لنا بوسائلنا الخاصة التى هى العقل ومناهجه . فما موضوعها ؟ إن أولى مراحل المعرفة هى المعرفة الحسية التى تفيد الأشياء كما ترد على الحواس بما لها من شكل ولون وحجم ووضع الخ . على حسب ورودها أولاً

فأولاً . ولكنا لا نلبث أن ندرك أن لكل شىء ماهية ثابتة على الرغم من تحول العوارض المحسوسة واختلاف الظروف ، وأن من شأن الماهية أن تحفظ للشىء خواصه الجوهرية مع تقلب الأحوال عليه ؛ كما لا نلبث أن نربط الأشياء بعضها ببعض ، وأن نتبين بينها ترتيباً مبنيا على تشابهها أو تلازم أفعالها دائماً أو فى الأكثر ، فنحصل على ما يسمى بالتجربة . والرجل المجرّب يدرك أن للتشابه والتلازم علة ثابتة هى الماهية ، وهذا الإدراك يفيده فى تدبير أموره فى الحاضر وتعرف المستقبل ، فإذا ما رأى الغيوم تلبدت توقع المطر ، وإذا ما مرض أحد فى بيتته لم يتردد فى أن يصف له عشبة خبر فائدتها من قبل . غير أنه لا يدرك بعد سر العلاقة بين العشبة والمرض وبين الغيم والمطر وما إلى ذلك من العلاقات التى تبدو له فى الأشياء ، فيتوق إلى كشف ذلك السر .

وهو إنما يكشفه حين يعلم ماهيات الأشياء أى تركيبها وخصائصها ، فإنه يعلم حينئذ تناسقها وتفاعلها : إذا علم ماهية المرض وماهية العشبة أدرك سر فعل العشبة فى الجسم المريض ، وأدرك أن بينهما تناسبا وتناسقاً من شأنهما أن تزيل العشبة المرض ، فتتحول تجربته إلى علم يوقن معه أن الأمر يجب أن يكون كذلك ولا يمكن أن يتخلف إلا لسبب طارئ ، وهذا ما يميز الطبيب من المجرّب . وقل مثل ذلك فى كل علم وكل تجربة بالإجمال .

ووراء موضوعات العلوم الواقعية المكتسبة بالملاحظة والاختبار

والتي يرمى كل منها إلى تعرف طائفة من الأشياء ، مسائل أعم ومطالب أبعد تعالج بالعقل وحده ، هى التى تتألف منها الفلسفة . مثال ذلك : مم يتركب الجسم على العموم ؟ وكيف يمكن أن يتحول جسم إلى آخر كتحول الأوكسجين والهيدروجين إلى ماء ، والخبز واللحم إلى جسم الحيوان والإنسان ، وكيف تفسر الحركة وهى ظاهرة عامة فى الطبيعة ، وما المكان الذى يشغله الجسم وتتم فيه الحركة ، وما الزمان الذى تقاس به الحركة ويقاس به وجود الأشياء ؟ وما الفرق بين الكائن الحى وغير الحى ؟ وما خصائص كل نوع من الأحياء ؟ وهل تمايز الأنواع الحية تمايزاً جوهريا ، أم يرجع اختلافها إلى اختلاف التركيب لا غير ؟ وما النفس إن كان هناك نفس ؟ وهل النفس الإنسانية فانية أو خالدة ؟ وغير ذلك من المسائل التى لا تدخل فى علم من العلوم الواقعية ، ولا تجدى فيها مناهج تلك العلوم ، فهى تؤلف « علماً طبيعيا » من طراز خاص . ونرتقى منه إلى علم أعم هو « ما بعد الطبيعة » ، نبحث فيه عن الوجود بالإجمال ، وعن علته ، وعن صفات الموجد ، فنجيب عن مسألة هى أهم المسائل : هل العالم موجود بذاته أم له علة غير معلولة ؟ ونستطيع أن نتخذ موضوعاً لنظرنا المعرفة نفسها وأساليبها وشرائط الصواب فيها والخطأ ، فيخرج لنا علم خاص هو « المنطق » لا شبه بينه كذلك وبين العلوم الواقعيـة . وننظر فى « الأخلاق » وما يجب أن تكون عليه فى الفرد والأسرة والمجتمع ، مما يختلف عن علم الاجتماع الذى يعنى

بوصف الظواهر الاجتماعية وعلاقاتها دون فحص عما ينبغى أن يكون .

فإذا أردنا أن نعرّف الفلسفة قلنا إنها «علم الموجودات بالعلل البعيدة» : هى علم أى معرفة يقينية تقف على علة الشيء — وهى علم الموجودات لا بتفصيلها ، فإن هذا يرجع إلى العلوم الواقعية ، بل بعمومها ، فإنها إنما تفحص عن الجسم بالإجمال أو عن الحياة بالإجمال ، فتشمل فى حكمها كل جسم أو كل حى — وهى علم بالعلل البعيدة التى ليس بعدها مطلب لمستزيد ، بينما سائر العلوم تقصر عنايتها على العلل القريبة ، مثل البيولوجيا تنظر فى تركيب الأعضاء وأدائها وظائفها ، بينما الفلسفة تحاول تفسير الحياة ذاتها التى هى علة الأعضاء وأفعالها . وهكذا فى باقى المسائل ، فإن الفلسفة إما أن تختص بمسائل كلية لا تتناولها العلوم ، وإما أن تفحص عن مسائل مشتركة بينها وبين العلوم ، ولكن من وجهة كلية .

ب — تاريخ الفلسفة

ليس هناك شك فى أن ماهية الفلسفة تتبين بدراستها ومعاناة مشكلاتها ، ولكنها تتبين أيضاً بتاريخها الذى يظهرنا على نشوئها ونموها واكتمالها ، وهذه إحدى الخصائص التى تميزها من العلوم ، فإن تاريخ العلوم عبارة عن حكاية محاولاتها وأخطائها قبل أن تصل إلى الحقيقة المجمع عليها المؤيدة بالتجربة والاختبار ، ولا شأن للمحاولات

والأخطاء مع الحقيقة ، وقد يهمل تاريخها أو يضيع دون أن تنتقص الحقيقة المكتسبة . أما الفلسفة فإن تاريخها سجلها وموضوعه موضوعها . ونحن لا نستطيع أن نفهم مسألة فلسـفية حق الفهم ، وأن نتبين جميع وجوهها إلا بتدبر مختلف الآراء فيها وتقدير نصيبها من الصواب والخطأ ، وكثيراً ماعيب على الفلسفة تفرق الآراء فيها ، ولـكنا إذا أردنا أن ننصفها قلنا إن هذه الآراء مهما تعارضت فى الظاهر ، ليست إلا حقائق ناقصة ظنها أصحابها الحقيقة بأكملها ، أو وجهات جزئية اعتبروها قانون الوجود ، فما أن نضاهيها بعضها ببعض ونردها إلى أصلها ونحصرها فى دائرتها حتى يتضح لنا أن من الممكن الانتفاع بها وسلـكها فى مذهب أوسع . والفرق بين الفلسفة والعلوم فى هذه الناحية أن مسائل الفلسفة مجردة يتعذر الرجوع فيها إلى الواقع وحسمها بالتجربة كما تفعل العـلوم فى مسائلها المحسوسة الملموسة ، وأن مسائل الفلسفة دقيقة عويصة يتعذر استيعاب وجهاتها المتعددة وكشف وجه الحق فيها تاما واضحاً ، فيجتهد الفلاسفة فى حلها كل على قدر طاقته ، وتبعاً لمزاجه ونشأته ومواهبه ، وما إلى ذلك من المؤثرات التى تكيف العقل وتوجه النظر ، وهم فى اجتهادهم يكشفون أموراً جديدة ويزيدون فى ثروتنا العقلية .

ولقائل أن يقول بعد ذلك : « ما من فكرة غريبة أو باطلة إلا وقد صدرت عن فيلسوف » — غير أن هـذه العبارة ومثيلاتها

لا تحط من قدر الفلاسفة ما دام غرضهم السعى وراء الحقيقة ، ولا يمكن أن تشككنا فى قيمة الفلسفة أو تزهدنا فى طلبها ما دامت مسائلها على ما ذكرنا من الأهمية للانسان . وقد قيل أيضاً « إن تاريخ الفلسفة سجلّ أخطاء العقل » ، والإنصاف يقتضينا أن تقول « إنه سجلّ تقدمه » — وهو على الحالين خليق أن يشعرنا بالتواضع ، إذ يرينا من جهة سقطات العقول الكبيرة ، ومن جهة أخرى اضطرار العقل الإنسانى إلى كسب الحقيقة شيئاً فشيئاً بالجهد والعناء ، وخليق أن يحملنا على التواضع من جهة ثالثة ، إذ يظهرنا على آراء صائبة وأفكار سامية فى الدين والعلم والأخلاق والاجتماع عرفتها الإنسانية منذ عصور متقادمة وقد نميل إلى حسبانها من مكتسبات الفكر الحديث .

فتاريخ الفلسفة جزء منها يدرس على حدة فى كتب كهذا الكتاب أو بمناسبة المسائل الفلسفية كما تقدم . والأولى أن يدرسه المبتدئون على حدة لأنه حينئذ يتسع لدراسة كل فيلسوف لذاته ، ويقدم لهم كل مذهب بمقدماته ونتائجه . أما تجزئته على المسائل فتفوّت عليهم إدراك الحكمة فى المذاهب والروابط بين أجزائها فتبدو هذه الأجزاء شاذة غريبة تثير الدهشة وتبعث الشك فى عقل الفيلسوف أو فى علمه . أما إذا وضع كل جزء من المذهب فى مكانه وربط بسوابقه ولواحقه فإنه يصبح مفهوماً .

ولتاريخ الفلسفة منهج خاص يلخص فى كلمتين : فهم وتقدير .

فلاجل الفهم يجب على المؤرخ أن يضع نفسه موضع الفيلسوف الذى يدرسه وأن ينظر إلى المسائل نظرته ، ويبين مبادئه وأدلته وشرحه بكل أمانة مهما يكن اعتقاده فيها ، حتى إذا ما جاء دور التقدير عقّب على الأخطاء دون تعسف ولا تحامل ، وأبرز المزايا بكل إنصاف . وفى تصحيح الأخطاء يجب توجيه الاهتمام إلى المبادئ أولاً وبنوع خاص لأن فيها سر النتائج ، وبسقوطها يسقط البناء . ولا حاجة للاطالة فى ذلك فهو ظاهر .

ويقسم تاريخ الفلسفة قسمة التاريخ العام ، أى إلى تاريخ قديم ومتوسط وحديث . فنى العصر القديم لا نجد فلسفة بمعنى الكلمة إلا عند اليونان ، عندهم نبتت ونمت وتم تكوينها فيما بين القرن السادس والقرن الرابع قبل المسيح ، واستمرت بينهم إلى أن تقلدها منهم الغرب المسيحى والشرق الإسلامى واليهودى ، فتطورت طوال العصر المتوسط حتى بلغت إلى العصر الحديث فاصطنعها هو أيضاً وذهب فيها مذاهب شتى دون أن يفقدها وجهها الأصلى . ونحب هنا أن يفهم مرادنا على حقيقته ، فنحن لا نقصد إلى أن الشعوب الشرقية القديمة لم تعرف المسائل الفلسفية الكبرى ، كلا فإنها عرفتها وأعملت فيها عقولها قبل أن يتفلسف اليونان ، ولكنها لم تعالجها بالحد والبرهان كما فعل هؤلاء ، بل أرسلت القول فيها على نحو ما يرسل الشعراء ، واستخدمت الشيء الكثير من الخيال ، فصاغت آراءها فى قصص

وأساطير ، وجاءت آراؤها هذه أقل نضوجاً وإحكاماً من آراء فلاسفة اليونان ؛ وهى فوق ذلك لم تنظر فى المسائل لذاتها كموضوعات علم مستقل مرتبط الأجزاء ، بل اعتبرتها مسائل دينية وعالجتها بالقدر اللازم للدين ، فلم تجرد الفلسفة من الدين ولم ترتب مسائلها فى علوم متمايزة : لم تؤلف منطقاً ولم تدرس الجدل لذاته ، بغية بيان أصوله وطرقه ، ولم تستخلص المناهج العلمية التى تصعد بالاستقراء من الجزئى إلى الكلى ، وتنزل بالقياس من الكلى إلى الجزئى ، وإن تكن جادلت واستقرت وقاست جرياً مع فطرة العقل دون علم بالقواعد . ولم تؤلف علماً طبيعيا يخوض فى تعريف الجسم والحركة والزمان والمكان على نحو ما نجد عند اليونان . ولم تؤلف علماً للأخلاق يفحص عن مبدإ السيرة الإنسانية ويوازن بين اللذة والفضيلة موازنة جدلية علمية ، ويعرف الفضيلة وشروطها وأنواعها ، وإن تكن عرفت الفضائل كلها وأشادت بها . فنحن نسلم أن الشعوب الشرقية سبقت اليونان إلى الشىء الكثير من المعارف والآراء وأن اليونان أخذوا عنها ، ولكنا نقول إن تلك الآراء والمعارف اتخذت عندهم شأناً آخر بالتحليل والتعريف والبرهنة ، وأنهم زادوا عليها أموراً كثيرة لم يسبقوا إليها . هذا ما نريده بقولنا إن الفلسفة علم يونانى ولا نظن أحداً يجادل فى ذلك .

وها نحن أولاء ، قبل الشروع فى تأريخ الفلسفة بهذا المعنى

المحدود ، نعرض مظاهر التفكير الفلسفى فى الحضارات الشرقية القديمة ، بما يقتضيه هذا الكتاب من إيجاز .

حـ ـ الفكر الشرقى القديم

(١) البابليون والأشوريون :

نبدأ بالشرق الأدنى من الشمال إلى الجنوب ، ثم ننتقل إلى فارس فالهند فالصين . وأول ما نصادف شمالا بابل وأشور . كانت بابل فى الألف الرابع وإلى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد منقسمة إلى مدن مستقلة أو ممالك صغيرة . وكان لكل مملكة إله أعلى يحيط به آلهة ثانويون يقومون على خدمته كل فى وظيفة خاصة . وأفضى الاتحاد السياسى إلى اتحاد الآلهة المتشابهة فى إله واحد باسم واحد . وعلى رأس الآلهة عند البابليين ثلاثة : إله السماء وهو أبو الآلهة وملكهم ، فإله الأرض ، فإله البحر . يليهم ثلاثة : الإله القمر ، والإله الشمس ، وإله العدالة والتشريع . ولكل إله قرينة ، غير أنهم لم يكونوا يضيفون للإلهات شأناً يذكر . أما الأشوريون فقد أخذوا معظم معتقداتهم عن البابليين ، ولكن كان لهم إله خاص هو أشور يمتاز عندهم من سائر الآلهة بأنه لم يلد ولم يولد ولا قرينة له . هذا الاعتقاد وترتيب الآلهة إلى إله أعلى وآلهة أدنين يدلان على أن البابليين والأشوريين عرفوا التوحيد فى الأصل ، وأن الآلهة الثانويين ماهم إلا أسماء للصفات الإلهية

أو لمظاهر القدرة الإلٰهية فى الطبيعة ، شخصوها فأفسدوا التوحيد كما حدث عند سائر الشعوب القديمة .

ولهم فى أصل العالم قصة محصلها أن الماء هو منشأ كل شىء (فى البدء « قبل أن تسمى السماء ، وأن يعرف للأرض اسم » كان المحيط وكان البحر وكانت مياهها مختلطة) فصنعها الآلهة وفصل أحدهم المياه إلى عليا وسفلى ، وركّب فى السماء النجوم والسيارات والقمر والشمس ثم صنع البشر من دمه ؛ وخرجت أنواع الحيوان من البحر . وهذه الأقوال شائعة بين الشرقيين فى العصر القديم .

وكانوا يؤمنون بعناية ربانية تعلم المستقبل وتدبر العالم ، وتستمع للصلاة وتسر بالتقدِمات والقرابين . ويعتقدون أن كل كوكب يمثل إلٰهاً ، وأن رصد الكواكب يظهر الناس على إرادة الآلهة والحوادث المقبلة ، فكان كهنتهم فلكيين ومنجمين ، واشتهروا أيضاً شهرة واسعة بالعرافة والسحر والتعزيم والفأل .

وكانت لهم آداب سليمة على العموم ، ظاهرة فى صلواتهم ، وفيما كانوا يحصونه من الخطايا . وفكرة الخطيئة قوية عندهم ، فالخطيئة علة الشرور جميعاً ، ووسيلة دفع الشرور الصلاة والاستغفار . ومن الخطايا : امتهان الآلهة واحتقار الوالدين ، وبغض الإخوة ، والكذب ، والغش ، والبخل ، والسرقة ، والقتل ، والرياء . . . وفى قانون ملكهم حمورابى (حوالى ٢٠٥٠ ق . م) الشىء الكثير من الأخلاق والعادات والمعاملات

التي كانت شائعة في بابل وآسيا الصغرى جمعها ورتبها وعدّل فيها .

وكان اعتقادهم في العالم الآخر أنه مملكة مستقلة لها ملك وملكة وتشريع خاص ، وهو سفلي تحيط به أسوار سبعة وعليه حراس يمنعون الأموات من الصعود ، فهو « المنزل الذي لا مخرج منه » ، فكانوا يضعون في القبور طعاماً وشراباً وأواني وحليا ؛ ولم يعرف أنهم اعتقدوا بالبعث أو بالتناسخ .

(٢) الإسرائيليون :

هم أهل التوحيد النقي لا تشوبه شائبة . فديانتهم فريدة في التاريخ القديم . تتحدث التوراة عن أجداد إسرائيل عبّاد الإله الواحد ، وترتقي بهذه العقيدة إلى أصل الانسانية ، وتصور الأسر والقبائل التي حافظت عليها مع ذيوع الشرك والوثنية . باسم الإله الواحد أخرج موسى بني إسرائيل من مصر وقهر فرعون وأتى بالمعجزات ، وباسمه أوصاهم أن لا يعبدوا إلهاً غيره ، وألا يصنعوا تمثالا منحوتاً ولا صورة لأي شيء مما في السماء أو في الأرض أو في الماء ، وباسمه قام الأنبياء يقوّمون العقائد ويصلحون الأخلاق كلما فسدت بمخالطة الوثنيين .

وفي التوراة فكرة أخرى فريدة كذلك في العالم القديم ، هي فكرة خلق الله العالم من لا شيء ، وكانت الشعوب الأخرى تضع في الأصل مادة أولية ، وتتصور الآلهة منظمين لها لا غير . خلق الله العالم

فى ستة أيام ، أى فى ستة أدوار : خلق النور ، ثم قال ليكن جلد فى وسط المياه ، وليكن فاصلا بين مياه فوقه ومياه تحته وسماه سماء ؛ ثم ظهر اليبس أى الأرض بتجمع المياه فى مكان واحد ، وقال الله لتنبت الأرض نباتاً عشباً وشجراً ، ولتكن نيرات فى جلد السماء لتفصل بين الليل والنهار ، ولتفض المياه زحافات وطيوراً ، ولتخرج الأرض ذوات أنفس حية بحسب أصنافها ، ثم قال الله فى اليوم السادس لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا . هذا التعاقب ملحوظ فيه المنطق والفن فى آن واحد . أما عن المنطق فإن الأشياء يظهر كل منها بعد خلق ما يعتبر ضروريا لوجوده ، وأما عن الفن فإن الأيام الثلاثة الأولى موضوعها تمييز الأشياء بعضها من بعض ، والثلاثة الأخرى موضوعها تزيين الأشياء .

والإنسان مركب من نفس وجسم : فالجسم يعود إلى التراب ، والنفس ترجع إلى الله فتثاب أو تعاقب . وقد وجد الانسان الأول صالحاً لأن الله لا يخلق إلا ما هو صالح وحسن ، ولكنه تجاوز حدود الله بإغراء الشيطان فزالت عنه سعادته ، واضطرب عقله ، وضعفت إرادته ، وابتلى بالمرض والموت . غير أن الله لطيف رحيم ، سوف يتداركه فيرسل إليه المسيح يمحو خطيئته الأولى ويخلصه من الشقاء .

تلك هى الفكرات الثلاث البارزة فى التوراة : فكرة التوحيد ، والخلق ، والخلاص ، لم يرد عليها برهان عقلى ، ولكنها مؤكدة توكيداً

قويا ، ومؤيدة بالمعجزات . وستظل موضوع إيمان إلى أن يعالجها المسيحيون بفلسفة اليونان .

(٣) المصريون :

الآثار المصرية إما هياكل لعبادة الآلهة أو مقابر لتكريم الموتى ، ويدور معظم ما وصل إلينا من أوراق البردى حول هاتين الفكرتين ، وهما فيها أوضح وأرقى مما عرف عن البابليين . فنحن نجد إلى جانب كثرة الآلهة تميزاً للإله الأعلى بالقدرة والجبروت ، يعادل القول بالتوحيد ، والنصوص كثيرة بهذا المعنى ، منها قول الإله : « أنا الذى صنع السماء والأرض ورفع الجبال وأوجد ما عليها ، أنا الذى صنع الماء وأحدث الهوة الكبرى ، أنا الذى صنع الفلك ووضع فيه نفوس الآلهة ، أنا الذى يأمر فيجرى ماء النيل ، أنا الذى لا يعلم الآلهة اسمه » . ومن نشيد لأمون : « الإله الجليل سيد الآلهة أجمعين ، النفس الجليلة التى كانت فى البدء ، الإله الأكبر الذى يحيى بالحق ، إله الدور الأول الذى ولد آلهة الأدوار اللاحقة ، الواحد الفرد الذى صنع كل ما هو موجود » .

أما تكوين العالم فنحن نعرف عنه شيئاً فى مذهب عين شمس ، وهى من أقدم المدن المصرية ، كانت العاصمة الدينية حتى بعد تأسيس منفيس وطيبة ، وكانت مركزاً علميا تدرس فيه الإلهيات وسائر علوم

العصر ، وبقيت مدرستها إلى العهد الرومانى . فالآراء التى كانت سائدة فيها فى الألف الرابع قبل الميلاد ، ترجع إلى أن فى البدء «كان المحيط المظلم» أو الماء الأول حيث كان الإلٰه الأول وحده ، ثم صنع الآلهة واشترك هؤلاء فى صنع العالم على نحو مبسوط فى قصة رمزية عسيرة الفهم .

وأما الإنسان فمؤلف من نفس وجسم وعنصر ثالث يدعى «كا» هو صورة لطيفة للشخص ، هو نوع من الجن أو شبح غير منظور يولد مع الشخص ، ويلزمه أو يحل فيه ويبقى بجانبه بعد الموت ليعنى بالجسم والنفس . وكان المصريون شديدى الاعتقاد بالعالم الآخر ، وقد خلفوا لنا «كتاب الموتى» أثراً ناطقاً بقوة إيمانهم بالخلود وسموّ آدابهم . وهو من أقدم النصوص ، يرجع إلى عهد الأسر الأولى ، ونرى فيه الميت يتقدم للدينونة بين يدى أوزيريس وقد حف بالديان اثنان وأربعون قاضياً ، ويأخذ يزكى نفسه وينفى عنه كل مذموم من الفعال فيقول : «ها أنذا جئت أعاين جمالك ، لم أرتكب الظلم فى الناس ، لم أقتل ولم آمر بالقتل ، لم أكذب ولا أذكر أنى خنت أحداً ، لم أعص الأوامر الإلٰهية ، لم أرتكب الوشاية ، ولم أحرض أحداً على رئيسه ، لم أجوع أحداً ولم أُبَكّ أحداً ، لم أسرق فى التقدمات إلى الهياكل والمقابر ، لم أطفف كيل القمح ولم أغش فى قياس الذراع وفى حد الحقل ، ولم أضغط على قب الميزان ، فأنا نقى أنا نقى أنا نقى أنا نقى» .

وبعد الدينونة الحكم، وهو يقضى للأخيار بالسعادة، وللأشرار بالعذاب الأليم، ولأصحاب الذنوب الخفيفة بالتطهير بالنار. ثم يدخلون فى زمرة السعداء. وعذاب الشرير قد يكون أن يظل فريسة حية تنهش جسمه الوحوش الضارية، أو أن يتقمص جسم خنزير فيحيا حياة دنيئة. أما الجنـة فأقدم الآراء فيها أنها دنيا كدنيانا صفت من الـكدر وخلت من الألم والموت. وثمة رأى آخر أحدث منه أنهـا الحياة مع الآلهة وبالأخص بالقرب من الإله الأعلى، حياة أرق من الحياة الأرضية. أما مكان الجنة فقد تغير مع الزمن، فـكان تحت الأرض أو وراء الجبل الغربى حيث تغيب الشمس أو جزراً جميلة فى البحر المتوسط أو المركب الذى تقطع الشمس فيه طريقها من الأفق إلى الأفق. وعلى كل حال لم يكن الوصول إليها هيناً، بل كان على النفس التى يقضى لهـا بالسعادة أن تتغلب على أعداء كثيرين يقطعون عليها الطريق، وأن تجتاز سراديب مظلمة تحرسها مسوخ بشعة، إلى آخر ما هو مذكور فى كتاب الموتى، مشفوعاً بالإرشادات اللازمة والصلوات المنجية. فـكان هذا الـكتاب بمثابة دليل للوصول إلى بر السلامة، لذلك كانوا يضعون نسخة منه إلى جانب الميت أو ينقشونه على جدران القبر. ولا شك أنه رمزىّ يرمى إلى مقاصد أعمق وأسمى مما يدل عليه ظاهره.

(٤) الفرس :

أشهر مظاهر التفكير الفارسى الدين الذى وضعه زرادشت (زراتوسترا) حوالى القرن السادس قبل الميلاد ، وإليك مؤداه : فى البدء كان روحان متعارضان هما أورموزدا وأهريمان ، الأول إله الخير ومبدأ الحياة يقطن مكاناً نورانيا سعيداً ، هو الذى صنع السماء والأرض والملائكة والبشر ، وهو الذى رفع زرادشت إليه وسلمه كتاب الشريعة « افستا » ليعلنه للناس . والروح الثانى إله الشر ومبدأ الموت يسكن الهوة والظلام ، هو الذى صنع الشياطين ودس السم فى النبات ، وأفشى الرذائل والأمراض بأنواعها . فالعالم منقسم حزبين : حزب الحق وحزب الباطل ، الأول مؤلف من أورموزدا وملائكته وعباده الصالحين ، والثانى مؤلف من أهريمان وشياطينه والكفار المنافقين ، والحرب متصلة بين الفريقين ، يعمل الأخيار على سحق الكفار أو ردّهم عن غيهم ، ويلاحق الأشرار المؤمنين يغرونهم بالمعاصى ليجذبوهم إليهم وهكذا إلى أن ينتصر روح الخير فى آخر الأزمان ويمحق روح الشر ويعود الكل عالما واحداً إلى ما لانهاية .

ولكن قبل النصر الأخير تلقى كل نفس جزاءها . فإن النفس تحلّق فوق المنزل ثلاثة أيام ثم تصعد إلى المملكة الإلهية ، فإن تكافأت حسناتها وسيئاتها وضعت فى « محل التوازن » لا تقاسى فيه غير البرد

والحر، وإن رجحت الحسنات عبرت النفس جسراً عريضاً سهلا ودخلت النعيم ، وإن رجحت السيئات سقطت النفس إلى الهوة المظلمة . غير أن هذا كله لا يدوم ، بل يأتى زمن يبعث فيه الأموات جميعاً ، ويغمر الأرض سيل من الرصاص المصهور يغطى البشر أحياء ومبعوثين ، أما الصالحون فلا ينالهم أذى ، وأما الطالحون فيموتون ، ولكنهم لا يلبثون أن يخرجوا من السيل مطهرين ، فيعيش الناس فى عالم زال منه الشر بلا رجعة .

تلك نظرية زرادشت فى الوجود لا تخلو من عمق وجلال ، وذلك تعليله للخير والشر ، وقد اقتسما العالم وحيّرا الألباب : هو متفائل يغلّب الخير فى النهاية . وسنرى الآن الهنود يعالجون نفس المشكلة فينتهون إلى التشاؤم . وتعد الزرادشتية تقدما كبيراً بالنسبة إلى ما سبقها عند الفرس ، فقد كانوا يعبدون أو يكرمون النار والماء والأرض وبعض الشجر والنبات ، فانصرفوا عن كل ذلك ولم يصنعوا تماثيل لأورموزدا بل عبدوه فى صورة النار ، وهى عندهم رمز الطهارة ، فكانوا يقيمون له مذابح حجرية يحرقون عليها عوداً زكى الرائحة ، وكانوا يتعهدون ناراً مقدسة فى كل بيت . ولا يزال فى بومباى سبعون ألفا من ذريتهم وعلى دينهم ، وهم المعروفون بالبارسى .

(٥) الهنود :

أقدم ديانة هندية فيما نعلم للآن هى الفادية (Védisme) واسمها آتٍ من كتبها المقدسة المدعوة ڤيداس (Védas) أى العلم ، ويلوح لنا أن هذه الكتب لا ترجع إلى أبعد من القرن الثانى عشر قبل الميلاد . والڤادية ديانة مشركة تضيف لكل إله شأناً خاصا فى الطبيعة وصفات ليست كلها بالحميدة ، وفيها شعائر تتناول ظروف الحياة جميعاً من المهد إلى اللحد ، بل من قبل الولادة إلى ما بعد الوفاة ، أهمها تتعلق بتكريم الموتى ، لأنهم كانوا يعتقدون أن السعادة الأخروية إنما تتوفر بالتقدمات يبذلها الأبناء عن الآباء فيرعى الآباء أبناءهم من العالم الآخر « المقر النورانى » ؛ فكان الزواج واجباً لتحقيق السعادة الأخروية .

وكان لهم كهنة يدعون البراهمة أى المصلين ، يؤلفون طبقة خاصة هى أولى الطبقات الهندية فيتوارثون المنصب ومزاياه ، وكانوا رجال علم ونظر ، فأدى التفكير بهم أو ببعضهم — حوالى القرن التاسع قبل الميلاد — إلى آراء مغايرة للعقائد الموروثة تكوّن مذهباً هو البرهمية . جمعوا الآلهة فى واحد وقالوا إنه هو الذى أخرج العالم من ذاته ، وهو الذى يحفظه إلى أن يهلكه ويرده إليه ، وأطلقوا عليه ثلاثة أسماء : فهو « براهما » من حيث هو موجود ، وهو « ڤشنو » من حيث هو حافظ ، وهو « سيڤا » من حيث هو مهلك . « فى البدء كان الموجود واحداً

لا ثانى له . فأحس رغبة فى التكثر فخلق النور ، وأحس النور رغبة مماثلة فخلق المياه ، وأحست المياه رغبة مماثلة فخلقت الأرض ، كل ذلك بإرادة براهما وقدرته » ، فهو إذن الجوهر الكلى والحياة العالمية والموجود اللامتناهى ، ليست له شخصية فلا يوصف لأن الصفة تعين الموصوف وتحده ، وإنما هو الوجود فى كل موجود . أما الجزئيات المدركة بالحواس وبالعقل فما هى إلا ظواهر وأوهام ، هى مظاهر براهما . وهكذا وصل البراهمة إلى القول « بالحلول » أى وضع الله فى العالم والخلط بينهما ، و « بالتصورية » أى اعتبار الموجودات صوراً وأشباحا دون حقيقة خاصة . وإنما وصلوا إلى هذين القولين بالتفكير فى الوجود ، رأوا أن لا بد للوجود من أصل ثابت شامل يكون هو علة كل وجود فظنوا أن مثل هذه العلة لا يمكن أن تكون وجوداً معيناً ، وأن التعيين يحدها ويفصل بينها وبين ما ليس إياها فنفوا عنها كل صفة ، وظنوا أن ما عداها لا يمكن أن يكون وجوداً حقيقيا ، فاعتبروه وهما ومظهراً لها ، وفسروا الكثرة الوهمية برغبة أصلية فى الخروج من الوحدة ، وقالوا إن هذا منشأ الشر والألم وإن وجود العالم الذى يخدعنا بالكثرة المتغيرة الزائلة ويجلب علينا الألم شر محض ، فكانوا متشائمين .

ورتبوا على هذا المذهب حكمة عملية ترمى إلى التحرر من الألم والوهم ، وذلك بالتجرد من شخصيتنا الظاهرة الحادثة التى يخلقها فينا التصديق بالجزئيات ، والوسيلة إلى تلك الغاية رياضات عدة ، أدناها

رياضات « الفقراء » ، وأرقاها التأمل والاستغراق فى براهما « الحقيقة بالذات » ، فإن فعلنا أشبهنا براهما وعدنا إليه بعد الموت وفنينا فيه تخلصنا من الوجود الشخصى ومن الألم الملازم له . أما النفس التى لا تبلغ إلى التجرد التام وتحتفظ بشخصيتها فإن شخصيتها تدفعها بعد الموت إلى أن تعود إلى العالم المتعلقة به وتولد ثانية فى إنسان أو حيوان أو نبات ، ولا تزال تنتقل من مصير إلى مصير ما دامت لها شخصية — وهذا هو « التناسخ أو التقمص » . فالمسألة الكبرى النجاة من « الميلاد الثانى » . وعلى ذلك قد رفع البراهمة الزهد والفضائل الخلقية فوق الزواج والفضائل المنزلية والشعائر الدينية أيضاً ، وقالوا « إن كلاً بأفعاله » . وأن لا علاقة جوهرية بين الابن وأبيه . وأن الصلوات والقرابين لا يمكن أن توفر للموتى سوى سعادة مؤقتة ، وأن « الميلاد الثانى » مدركهم لا محالة إن لم يكونوا من الصالحين ، ورغبوا إلى رب البيت الذى أدى واجباته من حيث هو كذلك « وابيض شعره ورأى حفيده » أن يغادر بيته ليعيش ناسكا ويتجرد من الجهل الذى يغشى عقول العامة دون الوجود الأوحد ، فيرى براهما فى الكائنات جميعاً والكائنات جميعاً فى براهما — فخلاصة المذهب أنه تصوف حلولى يرمى إلى فناء الذات فى وجود لا ذات له .

ومن زهاد البراهمة « سكيا مونى » أى زاهد قبيلة سكيا ، وكان ابن شيخها . اعتزل الحياة العالمية وقضى عدة سنين يأخذ نفسه

برياضات غاية فى الشدة إلى أن طلع على النـاس يعلن أنه « بوذا » أى حكيم أو ملهم مستنير ويطلب أتباعا كما كان يفعل غيره من البراهمة ، فاجتمع له منهم عدد كبير جدا ، ألفهم فى جماعتين ، الرجال على حدة والنساء على حدة ، وألبسهم زيا خاصا ، وجعل منهم زهاداً مقيمين وآخرين رحّلا سائلين ، وعظم نفوذه وأجله الملوك والنبلاء والتجار الأغنياء ، وتوفى حوالى ٤٧٧ قبل الميلاد . أما مذهبه فعبارة عن النتائج المنطقية التى قصر البراهمة عن استخراجها من تعاليمهم . أخذ بالتصورية (ايديا لزم) فأنكر الذات وقال : إن الظواهر الوجدانية قائمة بأنفسها تظهر وتتلاشى دون أن تكون هناك ذات تحس وتفكر وتفعل ، أو تتوهم أنها تحس وتفكر وتفعل ، وكل ما هنالك ظواهر تتعاقب ، وأنكر من ثمة براهما ، الذات الأصلية ، وتهكم عليه غير مرة . وأخذ بقول البراهمة : « إن الوجود شر وألم » ، ولـكنه لم يقصره على الوجود الشخصى الواعى ، بل أطلقه على الوجود بالإجمال وقال : إن الحـكيم الذى ينزع من قلبه كل رغبة فى الوجود ، ويعدل عن كل أمل ويخمد كل شهوة يبلغ إلى « النرڤانا » أى إلى الفناء التام ، ومن لم يفعل يحق عليه التناسخ كما قال البراهمة ، وعلى ذلك فالزهد ضرورة مطلقة ، كل الناس مندوبون لها فى كل سن ، بخلاف ما قال البراهمة إذ قصروا الزهد على الطبقات العليا و بعد الزواج ، بل إن الزواج ممقوت ومنكر نظريا من حيث أنه يحمل على التعلق بالعالم ، وكل ما يستطيع المتزوجون أن

يفعلوه من خير هو أن يتصدقوا على الزهاد ، فيستحقوا أن يصيروا زهاداً فى حياة آتية . ورياضات الزهد ألطف عند بوذا منها عند البراهمة إلى حد كبير ؛ فقد كان هؤلاء يغالون فى إعنات الجسم وإيذائه ، أما هو فيوصى بقهره إلى الحد اللازم لتغليب الروح عليه والفراغ للتأمل . وهو ينكر فائدة الشعائر الدينية للنجاة إنكاراً باتا ، وقد كان البراهمة يعتقدون أن لها بعض الفائدة ، ويصرح أن المفيد حقا إنما هو الفعل الخلق الذى هو فكر ونية . وأنكر بوذا نظام الطبقات وأعلن المساواة التامة ، وأوصى بالتعاطف العام إلى حد أن حظر ذبح الحيوان للأكل وأوجب الاقتصار على النبات ، وأوجب الصدقة والتغاضى عن الإساءة وعدم مقاومة الشرير ؛ لأن الانتقام والمقاومة توكيد للشخصية وهو يسعى إلى محوها . ذلك مبدأ السلام والمسالمة فى البوذية لا محبة الإنسان لأخيه الإنسان وإرادة خيره ، وتغليب الطبيعة العقلية على الطبيعة الحسية طلباً للكمال أى للوجود فى أقوى وأبهى مظاهره . فالبوذية فلسفة نافية ملحدة موجهة إلى قهر النزعة الطبيعية للوجود والسعادة وإلى طلب العدم والفناء ، وكان التفكير مختلطا بالدين إلى حد أن صاحب هذه الفلسفة الإلحادية العدمية اعتبرها ديناً وعرضها على الناس بهذا الاعتبار ، وبهذا الاعتبار انتشرت بين أتباعها العديدين .

على أن الهند عرفت مدارس أخرى خرجت من البرهمية ونظرت إلى الوجود نظرة عقلية مستقلة عن الدين ، نذكر منها مدرسة أسسها

« كايلا » حوالى القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد . ذهب كايلا مذهب أفلاطون فقال إن النفس والجسم جوهران متمايزان فى الماهية والوجود ، ووصف المادة بأنها شر بالذات ، وفسر الألم باتصال النفس بالجسم وهى تجهل طبيعته الشريرة وسوء تأثيره ومدرسة أخرى أسسها « كانادا » حوالى القرن الرابع قبل الميلاد فيما يظن ، وقد قسم كانادا الموجودات والمعقولات إلى بضعة طوائف رئيسية ، أو مقولات هى : الجوهر والكيفية والفعل والكلية والجزئية والإضافة ، وفسر العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب) بأنها مؤلفة من ذرات غير منقسمة ولا مندثرة — ومدرسة ثالثة أسسها «غوتاما» وكان منطقيا حاول أن يؤلف نظرية فى الاستدلال والبرهان ، ولكنه لم يوفق إلا إلى أقوال غامضة ناقصة جدا . هذه المدارس وغيرها محاولات فى النظر الفلسفى ولكنها لم تصل إلى نتائج جلية ، ولم تفلح الهند فى إقامة علم عقلى مستقل تام بيّن الحدود واضح المناهج كالذى نسميه الفلسفة .

(٦) الصينيون :

أقدم ما نعرف عنهم أناشيد وتواريخ تدل على أن ديانتهم فى العصر الذى يمتد من القرن الرابع والعشرين إلى القرن الثانى عشر قبل الميلاد ، وكانت قائمة على الإيمان بإله أعلى يسمونه السماء لأنه فوق الكل ولأن السماء مكانه ، والإيمان بالخلود وتكريم الموتى وعلى

الخصوص العظماء والصالحين منهم. ولم يصور قدماء الصينيين السماء، ولم يقيموا أصناما. ثم فسد التوحيد وشاع التشبيه.

وفى القرن السادس ظهر نوع من الفلسفة لا نقول إنه تفكير جديد مختلف عن الدين، وإنما هو عبارة عن تهذيب الدين والحكمة القديمة. نذكر من رجاله «تسى تشان» وهو معروف برأى فى النفس اعتنقه الصينيون، ولم يتحولوا عنه إلى أيامنا، فقد قال إن للانسان نفسين، واحدة سفلى تقوم بوظائف الحياة النامية وتتكون من الجسم، وأخرى عليا تتكون شيئا فشيئاً بعد الميلاد بتكاثف الهواء المستنشق، أما السفلى فتتبع الجسم إلى القبر ثم لا تلبث أن تنطفئ، وأما العليا فتخلد — ونذكر رجلين كان لهما أكبر الأثر فى حياة الصين العقلية، هما لاو — تسى وكنفوشيوس، الأول فيلسوف والثانى سياسى.

ولد لاو — تسى سنة ٦٠٤ قبل المسيح، وقد ذهب إلى نوع من الحلول التطورى، فقال إن كل شئ مركب من عنصرين: «طاو» (Tao) وسمى المذهب بالطاوية (Taoisme) وهو المبدأ الأول قبل السماء، ومعناه الطريق أو القانون أو العقل، و «كى» (Ki) أو النَّفَس الأول، وهو مادة لطيفة يتحد به الطاو، فيتطوران إلى جميع صور الموجودات حتى ينتهى التطور إلى الراحة القصوى أو «نيبان» (Nibban) (وهو النرفانا الصينى) ويعود كل شيء إلى المبدإ الأول. فواجب الحكيم أن يساير التطور العام وأن يتوجه إلى الغاية القصوى

فيزدرى الحياة الراهنة ويقمع الشهوة ، ويخلو إلى نفسه فى حالة من المعرفة الكاملة منتظراً الراحة الأبدية فى هدوء واطمئنان . ولـكن هذه الحكمة لا تتلاءم مع الحياة الاجتماعية ، فلو عرفها الناس لتمردوا ، لذلك يجب قصرها على خاصة قليلة ، واستبقاء الشعب فى جهل مطبق مفرق الكلمة خاضعاً مطيعاً : « أفرغوا الرؤوس واملأوا البطون ، أضعفوا العقول وقووا العظام ، فان فى تعليم الشعب القضاء على الدولة » . ولاو — تسى يندد بالحرب ويحض على السلام .

أما كنفوشيوس (٥٥١ — ٤٧٩) فوجّه همه للأخلاق والسياسة وأبى البحث فيما يجاوز العمل . فهو يشيد بالواجب : الواجب أهم شىء يعلم ، هو قانون العقل ، هو المبـدأ الذى يهدينا إلى المطابقة بين أفعالنا والطبيعة العقلية ؛ والواجب ثابت لا يتغير لأنه إن تغير بطل أن يكون قانوناً وقاعدة ؛ وغاية الواجب تكميل النفس . ويقول كنفوشيوس بتعليم الشعب ولـكنه يقصر هـذا التعليم على الواجبات وغيرها من الأمور النافعة للشعب ، تلقى إليه فى جمل وجيزة دون شرح ولا دليل . وهو متفق مع لاو — تسى فى كره الجندية والحرب . وعنده أن الأسرة الخلية الأولى للمجتمع ، وأما الإمارة والإمبراطورية والعالم عبارة عن اجتماع الخلايا أو الأسر ، فيجب أن تعيش كأسر كبرى وأن يكون بينها مثل ما بين أفراد الأسرة الواحدة من محبة وتعاون . وعلى الحكيم أن يجتنب الإفراط والتفريط فكلاهما رذيلة ، وأن يتبع طريقاً وسطاً

وأن يحيا ليومه ، لأن التطلع للمستقبل هم وألم . وبالجملة يمثل كنفوشيوس النزعة العملية والحكمة الوسطى .

(٧) خاتمة :

يخلص لنا من هذه العجالة أن الشرقيين عرفوا معظم الأفكار الفلسفية ، وأن الهنود بنوع خاص زاولوا النظر العقلى المجرد وبلغوا فيه شأواً عالياً . ولكن تفكيرهم جميعاً كان عبارة عن تمحيص الدين وإصلاحه ، فإن خرج عن ذلك وحاول معرفة لا تتصل بالدين فقارب الفلسفة ، تعثر فى سيره ووقف دون الغاية . وكان علمهم تجريبيا بحتاً ، ففى الحالين أعوزهم المنهج الفلسفى القائم على الحد والاستدلال . واليونان وحدهم هم الذين أفلحوا فى عبور الهوة الفاصلة بين التجربة من جهة ، والدين من جهة أخرى ، وفى إقامة الفلسفة أى العلم بالماهية والعلة بناء على مبادئ وقوانين وقواعد ؛ وقد نسلم أنهم عرفوا الأفكار الشرقية كلها ، ولكنا نقرر مع ذلك أن علمهم من جنس مغاير للعلم الشرقى . وسنعرض الآن علمهم هذا ، ثم نبين أثره فى العصر المتوسط والحديث ، فما تاريخ الفلسفة إلا تاريخ الفلسفة اليونانية وتطورها .

الباب الأول
الفلسفة اليونانية

تمهيد

أقدم ما وصل إلينا من شواهد الفكر اليونانى الإلياذة والأوذيسية وترجع الأولى إلى القرن التاسع قبل الميلاد ، والثانية إلى آخر هذا القرن أو النصف الأول من القرن الثامن . يتخلل شعرهما الرائع أقوال وآراء تمثل حكمة اليونان لذلك العهد فى الدين والأخلاق والسياسة والحرب والصناعات . وأهم ما يلفت النظر فيهما من هذه الناحية تصور الآلهة والمبادئ الخلقية : فالآلهة فى قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها زوس ، وكلهم فى صورة بشرية يحيون حياة البشر فيأكلون ويشربون ويتزاوجون ، لهم مثل ما لهؤلاء من عصبيات وشهوات ونقائص ، ولا يميزهم منهم إلا أنهم أذكى عقلا وأقوى جسما وأن سائلا عجيباً يجرى فى عروقهم فيكفل لهم الخلود . يسيطرون على شؤون البشر ولكنهم لا يلتزمون فيها العدل . فيفرضون عليهم قدراً أعمى دون اعتبار لقيمة أفعالهم ، بل نري أحياناً كثيرة القدر يسخر من الفضيلة ويعبث بالإرادة الصالحة . وليس فى العالم الآخر ثواب ولا عقاب ، إلا فى النادر ، يوزعهما الآلهة بمثل ما يوزعون فى الحياة الفانية من عدل معكوس ، فيضربون بكل ذلك أسوأ الأمثلة فى الأخلاق .

وفى القرن الثامن نجد ديوانين ينسبان لهزيود : فأما أحدهما (واسمه « الأعمال والأيام ») فعبارة عن قصص وأمثال تحث على الخلق الجميل وتشيد بعدالة الآلهة ، فمن أقواله : « إن زوس أحكامه قويمة ، وعينه تبصر كل شئ ، وساعة العقاب آتية لا محالة » ، وغير ذلك مما يعطينا فكرة سامية عن الآلهة والأخلاق . وأما الديوان الآخر (واسمه « أصل الآلهة ») فيعد أول محاولة فى العلم الطبيعى ، ذلك لأن الشاعر قد ألف فيه مجموعة مرتبة من الأساطير والمعارف القديمة ، فنراه يرتقى إلى البدء ويسلسل الأشياء والآلهة فى ترتيب يدل على أنه أراد أن يتدرج من الفوضى إلى النظام ، وأنه راعى فى هذا التدرج ما بين الأشياء من علاقات العلّية كما تصورها . على أنه يروى عن الآلهة من النقائص والمخازى ما لا يفترق عما صادفناه فى الإلياذة ، فهو إذن لم يتحرر من الخيال الشعبى تمام التحرر ، وكأنه ظن العدالة واجبة على الناس وغير واجبة على الآلهة .

ونبغ غير واحد من هؤلاء الشعراء والكتاب الذين يدعون باللاهوتيين لمعالجتهم العلم فى صورة الميثولوجيا . وظهر مشرعون ومصلحون اجتماعيون دعوا بالحكماء نذكر منهم سولون (٦٤٠ — ٥٥٨) واضع دستور أثينا . ثم شاع الشعر الحِكَمى الذى يسرد الأمثال وينقد أخلاق الناس . كل تلك الجهود سيفيد منها الفلاسفة يوم يفكرون تفكيراً منظماً فى الأخلاق والسياسة ، ولكن الفلسفة — وقد بلغنا إلى عصرها — توجهت أول الأمر إلى ناحية جديدة لم يعرفها اليونان من قبل ، إلى العلم الواقعى وإلى تفسير العالم الخارجى بالعقل الصرف .

الفصل الأول

نشأة العلم والفلسفة

١ — الطبيعيون الأولون :

نقصد بهم أربعة نبغوا فى إيونية وكانت مستعمرة زاهرة على شاطئ آسيا الصغرى ، أنشأها فريق من الإيونيين (وهم أنجب القبائل اليونانية) فى القرن الثانى عشر قبل الميلاد ، وبلغوا فيها درجة عالية من الثراء والثقافة ، فيها نظمت الإلياذة والأوذيسية ، وفيها بدأت الفلسفة على أيدى هؤلاء الأربعة ، ثلاثة منهم نشأوا فى مدينة ملطية فعرفوا باسم « المدرسية الملطية » وهم طاليس وأنكسيمندريس وأنكسيمانس ؛ ونشأ الرابع فى مدينة أفسس ، وهو هرقليطس ، ويدعون جميعاً بالإيونيين . استوقفهم ما رأوه فى الطبيعة من تحول الأشياء بعضها إلى بعض ، كتحول الماء إلى سحاب ، والسحاب إلى ماء ، وتحول الغذاء إلى جسم الحى ، والحى إلى مادة لا حياة فيها ، وهكذا . وبدا لهم أن يفسروا التحول بأنه انتقال مادة أولى من حال إلى حال ، بحيث تكون الأجسام المختلفة حالات لتلك المادة الأولى ، فتكون منها وتعود إليها ولا تزيد عليها إلا ظواهر عرضية .

فذهب طاليس (٦٢٤ — ٥٤٦) إلى أن المادة الأولى هى الماء ، وكان هذا الرأى معروفاً عند الشرقيين وعند اليونان ، ولكن طاليس يمتاز بأن دعمه بالدليل فقال : إن النبات والحيوان يولد فى الرطوبة ، إذ أن الجراثيم الحية رطبة ، ويتغذى بالرطوبة ، ومبدأ الرطوبة الماء ، فمن الماء يتكون بالضرورة النبات والحيوان ؛ بل إن التراب يتكون منه أيضاً ويطغى عليه شيئاً فشيئاً كما يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهر إيونية حيث يتراكم الطمى عاماً بعد عام . وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال فإنها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه ، فالماء أصل الأشياء .

أما أنكسيمندريس (٦١٠ — ؟) ، تلميذه فيما يرجح وخليفته فى ملطية ، فقد ارتأى أن الماء لا يصح أن يكون مبدأ : أولاً لأنه استحالة الجامد إلى السائل بالحرارة فالجامد سابق عليه ، ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً وإلا لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه . ووضع مادة أولى دعاها باللامتناهى وقال إنها لا متناهية من ناحيتين : من حيث الكيف لأنها غير معينة ، ومن حيث الكم لأنها غير محدودة . ولكنه لم يقصد بها شيئاً واحداً متجانساً بل أراد مزيجاً من أصول الأشياء غير معين لاختلاطها وتعادلها ، ثم انفصلت هذه الأصول بالحركة وما زالت الحركة تفصل بعضها عن بعض ، وتجمع بعضها إلى بعض بمقادير متفاوتة ، حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال

الأجسام الطبيعية على اختلافها ، ومنهـا الأجسام الحية ، فقد تولدت فى الرطوبة أى فى طين البحر وهو مزيج من التراب والمـاء والهواء ، فـكانت فى الأصل سمكا مغطى بقشر شائك حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزح إلى اليبس وعاش عليه ونفض عنه القشر .

غير أن تلميذه أنكسيمانس (٥٨٨ — ٥٢٤) عاد إلى موقف طاليس فى صدد المادة الأولى فقال إنهـا شئ واحد متجانس ، وخالفه فى نوعها فقال إنها الهواء تحدث عنه الموجودات بالتكاثف والتخلخل : فإن تخلخل الهواء صار ناراً ، وإن تـكاثف صـار ريحاً وسـحاباً ومطراً ، وإن تـكاثف المـاء صار تراباً فصخراً ، وتتكون الأشياء من هذه الأصول .

وأما هرقليطس (٥٤٠ — ٤٧٥) فقد ذهب إلى أن النار هى المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه ، لا النـار التى ندركها بالحواس ، بل نار أثيرية تتحول ناراً محسوسة ، ويتكاثف بعض النار فيصير بحراً ، ويتـكاثف بعض البحر فيصير أرضاً ، وترتفع من الأرض والبحر بفعل النار أبخرة تتراكم سحباً فتلتهب وتنقدح منهـا البروق وتعود ناراً ، أو تنطفئ فتهب عاصفة وتعود النار إلى البحر ، ثم يكون الدور . ومن تقابل هذين التيارين من أعلى إلى أسفل وبالعكس يتولد النبات والحيوان . وتخلص النار شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه فيأتى وقت لا يبقى فيـه سوى النار ، وهذا هو الدور التام يتكرر إلى ما لا نهـاية

بموجب قانون ضرورى — ويزيد هرقليطس على هذه النظرية الطبيعية نظرية فلسفية كان لها أثر كبير فيما بعد ، هى قوله « إن الأشياء فى تغير متصل » أو إن التغير قانون الوجود ، وإن الاستقرار موت وعدم ، ويمثل لهذه الفكرة بجريان الماء فيقول : « أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين ، فإن مياهاً جديدة تجرى من حولك أبداً » . فإذا كان كل موجود يتغير باستمرار امتنع وصفه بخصائص ثابتة ، وامتنع العلم لأن العلم يتألف من قضايا ضرورية . ولم يكن هرقليطس يقصد إلى هذه النتيجة ولكن جماعة من السوفسطائيين سيستخرجونها من نظريته هذه غير ملتفتين إلى أن الموجود قد يتغير بالعرَض ويبقى هو هو من حيث الجوهر والماهية . ولما كان هرقليطس لم يفطن لهذه التفرقة فقد اعتبر الجد الأعلى للشك فى الفلسفة اليونانية .

والآن يجدر بنا أن نستخلص أثر هؤلاء الطبيعيين الأولين فى الفلسفة ، إذ أنه من البديهى أن تاريخ الفلسفة لا يعنى بهم وبغيرهم من القدماء لآرائهم الطبيعية وقد قضى عليها قضاء مبرماً ، بل لآرائهم الفلسفية وللآراء الفلسفية قيمة باقية على مر الزمان . فهم أولا يعدلون بالمرة عن تفسير العالم بالرواية عن الآلهة وبتأليه القوى الطبيعية ، وينظرون إلى الموجودات نظرة واقعية ، ويحاولون الاستقراء والبرهنة وتفسير الموجودات بفاعلية بعضها فى بعض . وهذه خطوة كبرى وضعت أسس العلم بالمعنى الذى نفهمه . ثانياً هم يعتقدون بوحدة الوجود أى

مادة ثابتة غير حادثة ولا مندثرة ، ويتصورون هذه المادة حاصلة على قوة حيوية باطنة وإن لم تظهر دائماً تدفعها إلى التطور على نحو آلى ، أى بمجرد اجتماع أجزائها وافتراقها أو تخلخلها وتكاثفها ، دون علة فاعلية متمايزة ، فدعوا « هيلو زويست » أى أصحاب المادة الحية ، تتكون منها الموجودات وتنحل إليها ، ثم تتكون وتنحل إلى غير نهاية . وما المذهب المادى الحديث إلا هذا المذهب القديم ، لا اختلاف بينهما إلا فى الشواهد العلمية . ثالثاً : هم يمهدون لنظرية العناصر الأربعة التى سنصادفها بعد حين ، والتى ستظل سائدة إلى أن يبطلها لافوازييه فى القرن الثامن عشر ، فإنهم يعتبرونها القوى الكبرى فى الطبيعة أو المظاهر الكبرى للمادة المتحركة المتحولة باستمرار .

ب — الفيثاغوريون :

بينما كان الإيونيون يضعون العلم الطبيعى على النحو الذى تقدم ، كان فيثاغورس (٥٨٢ — ٤٩٧) وتلاميذه يضعون العلوم الرياضية فى إيطاليا الجنوبية أو « اليونان الكبرى » على حد تسمية الرومان لهذه المنطقة العامرة بالمهاجرين من اليونان . جاءها فيثاغورس من ساموس مسقط رأسه ، وكانت جزيرة إيونية مشهورة بحريتها وتجارتها وتقدم الفنون فيها ، أو جاءها بعد أن جال أنحاء الشرق فى طلب العلم ، وهذا هو الأرجح . كان رياضيا بارعاً وكان قوى العاطفة الدينية ، فجمع بين

العلم والدين . أسس جمعية دينية علمية مفتوحة للرجال والنساء من اليونان والأجانب على السواء ، ونظمها تنظيما دقيقاً بقانون ينص على المأكل والملبس والصلاة والترتيل والدرس والرياضة البدنية . كان مقتنعاً بأن العلم وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتطهير النفس ، فجعل منه رياضة دينيـة إلى جانب الشعائر ، ووجه تلاميذه هذه الوجهة فاشتغلوا بالرياضيات والفلك والموسيقى وبالطب أيضاً . ويقال إنه كان يحرم أكل الحيوان وبعض النبات ، وإنه كان يفرض على أتباعه كتمان تعاليم المدرسة الديني منها والعلمى .

ومما يذكر عنه أنه هو الذى وضع لفظ « فلسفة » إذ قال : « لست حكيما فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلا « فيلسوف » أى محب للحكمة » . وهو الذى برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية ، فبين أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنهـا بالأرقام ، فوضع الموسيقى فى صورة علم مضبوط بإدخال الحساب عليها . ويذكر له غير ذلك . وكان من اشتغاله وتلاميذه بالأعداد والأشكال والحركات والأصوات أن اتجهت عقولهم إلى ما فى العالم من نظام وتناسب « فرأوا أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالمـاء أو النار أو التراب ، وقالوا إن مبادئ الأعداد هى عناصر الموجودات ، أو أن الموجودات أعداد وأن العالم عدد ونغم » — وذلك ملخص مذهبهم ، ومعناه أنهم أسقطوا من الأجسام الطبيعية

خصائصها التى تبدو للحواس ، ولم يحتفظوا إلا بما فيها من تناسب ونظام يعبر عنهما بأرقام ، فكانوا الواضعين الحقيقيين للمذهب الآلى فى هيئته النهائية كما ستجده عند ديموقريطس ، أو للعلم الطبيعى الرياضى المعروف فى العصر الحديث . أليس فريق من العلماء المعاصرين يردون الأشياء وخصائصها إلى « مراكز قوة » يسمونها ألكترونات تختلف عدداً ونسبة بعضها إلى بعض ، فيتألف منها أجسام مختلفة وينتج عنها ظواهر مختلفة ؟

هذا من الوجهة العلمية . أما من الوجهة الدينية فكانت لهم معتقدات أهمها أن النفس بعد الموت تهبط إلى « الجحيم » فتتطهر بالعذاب ، ثم تعود إلى الأرض فتحل جسما بشريا أو حيوانيا أو نباتيا ، ولا تزال مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها . وفيثاغورس أول من قال بالتقمص أو التناسخ فى اليونان . وعندهم أن أزمنة التقمص قد حددها الآلهة فليس لنا ونحن رعيتهم أن نخالف النظام الذى وضعوه بالانتحار أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية لهم . وكان للفيثاغوريين آداب سامية وفيهم تقوى صحيحة . ويمكن القول بأنهم هم الذين وجهوا الفلسفة اليونانية وجهتها العقلية والروحية على أيدى سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وما زالوا يؤثرون فيها إلى القرن الرابع بعد الميلاد .

الإيليون :

فى ذلك العصر أيضاً ، وفى إيطاليا الجنوبية ، ظهرت نزعة ثالثة فى مدينة إيليا (على الشاطئ الغربى) مؤداها « أن العالم موجود واحد ، لا بالمعنى الذى أراده الطبيعيون حين فرضوا موجوداً واحداً (ماء أو هواء أو نارا) واستخرجوا منه كثرة الأشياء بالحركة ، بل بمعنى أن العالم طبيعة واحدة ساكنة » . فأصحاب هذه النزعة ينكرون الكثرة والحركة .

وأولهم اكسانوفان (٥٧٠ — ؟) جاء إيليا من إيونية وكان شاعراً حكيما حر الفكر . ومما بقى لنا من شعره قطعة يشدد فيها النكير على هوميروس وهزيود لوصفهما الآلهة « بما هو عند الناس موضوع تحقير وملامة » ويعلن « أنه لايوجد غير إله واحد ليس مركباً على هيئتنا ولا مفكراً مثل تفكيرنا ، ولا متحركا ولكنه ثابت ، كله بصر وكله فكر وكله سمع ، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء » غير أن أرسطو يذكر « أن اكسانوفان نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد ، ودعا هذا العالم الله ، ثم لم يقل شيئاً واضحاً » .

لذلك يعتبر بارمنيدس (٥٤٠ ؟) — وإن كان قد أخذ عنه المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية . ذهب إلى أن المعرفة نوعان : معرفة يقينية وهى عقلية ثابتة ، ومعرفة ظنية وهى حسية متغيرة . والحقيقة الأولى عند العقل هى « أن الوجود موجود ، وأن شيئاً لايوجد ولن

يوجد ما خلا الوجود » – أى أن بارمنيدس تجاوز الظواهر الحسية التى وقف عندها الإيونيون ، والماهيات الرياضية التى وقف عندها الفيثاغوريون ، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل ، إلى ما يدركه العقل أولا فى الأشياء وهو أنها موجودة . فلما استخلص معنى الوجود مجرداً من كل تعيين نظر فيه فرأى أنه واحد ثابت كامل ، واعتبر كل ما لا تتوفر فيه هذه الصفات – أى الموجود المتغير – وهما وظنا من صنع الحواس ، فهو وهرقليطس على طرفى نقيض . ويمكن أن نعده منشئ « ما بعد الطبيعة » بحيث يكون المفكرون اليونان قد وفقوا منذ العهد الأول للفلسفة إلى وضع العلوم الثلاثة التى يتألف منها العلم النظرى وهى : العلم الطبيعى ، والعلم الرياضى ، وعلم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا .

عجب الفيثاغوريون لهذا القول بالوحدة المطلقة والسكون المطلق ، وسخروا منه فانبرى لهم زينون الإيلى (٤٨٧ — ؟) تلميذ بارمنيدس ، وألف كتاباً يبين فيه أن لمذهبهم نتائج هى أدعى للسخرية . وأشهر أقواله فيه تلك الحجج التى ركبها لبيان استحالة الحركة ، وكلها قائمة على الحجة التالية : يقول إن كل مقدار (مكاناً كان أو زماناً) قابل للقسمة إلى غير نهاية ، وهذا صحيح ولكنه يعنى به أن كل مقدار منقسم بالفعل إلى غير نهاية ، ومشتمل بالفعل على أجزاء غير متناهية ، وهذا غلط يرتب عليه أن الحركة ممتنعة لامتناع عبور اللانهاية ، ويمثل لذلك بقوله

لو فرضنا أخيل البطل اليونانى «ذا القدمين الخفيفين» يسابق سلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة، وأنهما يبدآن الحركة فى وقت واحد، فإن أخيل يضطر لقطع نصف تلك المسافة ونصف النصف وهكذا إلى غير نهاية، فلا يدرك السلحفاة — وما تزال حججه موضع نظر عند بعض الفلاسفة والرياضيين.

وآخر رجال المدرسة مليسوس (٤٤٠ — ؟) الذى كان أمير البحر على عمارة ساموس فى انتقاضها على أثينا فانتصر على عمارة بركليس. وهو يمثل المذهب الإيلى فى إيونية، وله كتاب يدافع به عنه ضد الطبيعيين من مواطنيه.

ح — الطبيعيون المتأخرون:

هم ثلاثة متعاصرون عالجوا المسألة الطبيعية متأثرين بالفيثاغورية والإيلية.

أحدهم أنبادوقليس (٤٩٣ — ٤٣٣) وقد نشأ فى مدينة أغريغنتا من أعمال صقلية، وهو القائل بالعناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) على أنها أصول تتكون منها الأشياء وتعود إليها وهى ثابتة لا تتكون ولا تفسد، فكان أول من اعتبر التراب مبدأ، وجمع بين الأصول الأربعة على قدم المساواة؛ يفسر الأشياء وكيفياتها بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة، على نحو ما يمزج المصور

الألوان فيخرج صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية . ولكنه يعين علة لانضمام العناصر وانفصالها ، فيقول بقوتين كبريين يسميهما المحبة والكراهية : المحبة تعمل على الجمع بين الذرات المتشابهة ، والكراهية تعمل على الفصل بينها ، والأولى علة ما فى العالم من نظام وخير وجمال ، والثانية علة الاضطراب والشر والقبح . إلا أنه لا يبين إن كانت هاتان القوتان روحيتين فنسميهما إله الخير وإله الشر ، أم طبيعيتين فنسميهما التجاذب والتنافر . وهو فى تفسيره أصل الأحياء يصور المحبة تفعل فعلا آليا ، والأحياء تتألف اتفاقا من أعضاء تألفت اتفاقاً كذلك ، فتبقى التأليفات الصالحة للحياة وتنقرض غير الصالحة . فكأنه مع وضعه علة مستقلة عن المادة لم يبلغ إلى فكرة العلة العاقلة ، بل ترك الأمر فوضى بين المحبة والكراهية . وإلى جانب عنايته بالعلم الطبيعى كالإيونيين أشبه فيثاغورس فى قوة العاطفة الدينية والقول بالتناسخ وبوجوب التطهير والزهد وتغليب العقل على الحواس والمحبة على الكراهية ، فأصابت دعوته نجاحاً كبيراً حتى أراد مواطنوه أن يتوجوه ملكا على المدينة ، فأبى وآثر المعاونة على إقامة الديموقراطية وتدعيم أصولها .

وفيلسوف آخر هو ديموقريطس (٤٧٠ — ٣٦١) اشتهر بأنه صاحب مذهب الجوهر الفرد أو المذهب الذرّى . ولد فى أبديرا من أعمال تراقية ، ورحل إلى بلدان كثيرة واستمع إلى كثير من العلماء ، وألف موسوعة كبرى فى أشتات العلوم والفنون لم يصل إلينا منها

سوى شذرات متفرقة . ولعل الباعث له على تكوين مذهبه ما لفت نظره من وجود ذرات مادية غاية فى الدقة كالتى تتطاير فى أشعة الشمس ، وكالذرات الملونة التى تذوب فى الماء ، والذرات الرائحية التى تتصاعد مع الدخان أو الهواء ، ومن أن اللبن والخشب يرشح منهما الزيت والماء ، وأن الضوء يخترق الأجسام الشفافة ، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريباً ، فبدا له أن فى كل جسم مسام خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها ، وأن كل جسم مؤلف من ذرات متلاصقة مختلفة شكلا ومقداراً فيترك هذا الاختلاف خلاء بينها . وتصور هذه الذرات دقيقة حتى لا تحس وإنما تدرك بالعقل ، غير منقسمة مع تفاوتها فى الحجم ، خلواً من الثقل ومن أية كيفية من تلك الكيفيات التى تبدو للحواس ، كالحرارة والبرودة والضوء واللون والطعم والرائحة ، وإنما هى متجانسة أى متشابهة بالطبيعة تمام التشابه ، وطبيعتها أنها امتداد فحسب ، لا تتمايز بغير الحجم والشكل . وهذه الذرات أو الجواهر الفردة متحركة بذاتها ، تتحرك فى خلاء غير متناه فتتقابل على أنحاء لا تحصى ، وتتشابك بنتوآتها فتتألف فى مجاميع هى الأجسام المنظورة ، وتفترق بفعل الحركة أيضاً ، فتنحل تلك الأجسام ليتألف غيرها وهكذا . وكل اختلاف الأجسام وخصائصها يرجع إلى اختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلا ومقداراً ووضعاً ، أى ترتيباً بعضها من بعض ، لذلك يقول ديموقريطس إن الخصائص والكيفيات « اصطلاح » أى نسبة حادثة

من اجتماع الجواهر على نحو معين فى الأشياء وفى الحواس . وهو يفسر الإحساس والفكر بتوافر عدد الجواهر فى أعضاء الحواس والقلب والمخ دون حاجة لشىء آخر . فهو قد مضى بالمذهب الآلى إلى حده الأقصى ، وبينما كان الإيونيون وأنبا دوقليس يردون الأشياء إلى مادة واحدة معينة أو عدة مواد معينة كذلك ، ردها هو إلى الامتداد ليس غير ، دون أية كيفية ودون أية علة خارجة عن الجواهر مثل المحبة والكراهية ، أو باطنة فيها مثل التكاثف والتخلخل ، بل اقتصر على الحركة وجعلها ذاتية للجواهر ، فكان أبا المذهب المادى وعلم الطبيعة الحديث .

والفيلسوف الثالث أنكساغوراس (٥٠٠ — ٤٢٨) جاء أثينا من إيونية ومكث بها ثلاثين سنة ، فكان أول من تفلسف فيها . يمكن تعريف مذهبه بأنه مذهب « ذرى » كذلك إلا أن الذرات عنده جواهر مكيفة فى أنفسها تجتمع فى كل جسم بمقادير متفاوتة ، فيتعين لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه ، بحيث يكون كل جسم عالماً لا متناهياً يحوى الطبائع على اختلافها كلاً منها بمقدار . حداه إلى هذا الرأى أمران : أحدهما اعتقاده أن الأشياء متباينة فى الحقيقة كما تبدو لنا ، فلا يمكن تفسيرها بمادة واحدة أو ببضعة مواد ، والأمر الثانى اضطراره لتفسير تحولها بعضها إلى بعض مع الاحتفاظ بتباينها . فمثلا الخبز والماء ينميان جميع أجزاء البدن على السواء من دم ولحم وعظم وشعر الخ .

فلا بد أنهما يحويان مبادئ لامتناهية فى الصغر ، عظمية ولحمية ودموية الخ . ولا يفهم التحول بغير ذلك ؛ وهو يختلف عن ديمقريطس من جهة أخرى : ذلك أنه ينكر أن تكون الذرات متحركة بذاتها ، وأن تنتظم أجساماً من تلقاء أنفسها ، ويقول « بالعقل » علة للحركة والنظام ويصفه بأنه « بسيط مفارق للطبائع كلها ، عليم بكل شىء ، قدير على كل شىء ، متحرك بذاته ، محرك لما عداه » . ولكنه كان متأثراً بالعلم الإيونى ، فلما شرع يفصل تكوين الأشياء فسرها تفسيراً آليا بالماء والهواء والنار ، ولم يبين أثر « العقل » فيها . ومما يذكر من آرائه العلمية قوله إن القمر أرض فيها جبال ووديان ، وإن الشمس والكواكب « أحجار ملتهبة » — وكان الأثينيون يعتقدون « أن كل ما هو سماوى فهو إلهى » فاتهموه بالإلحاد فعاد إلى وطنه . جمع إذن بين العلم الواقعى والنظر الفلسفى العميق ، وسيثنى عليه سقراط وأفلاطون وأرسطو لوضعه علة عاقلة لنظام العالم وحركته لأول مرة فى تاريخ الفلسفة اليونانية .

الفصل الثانى
السوفسطائية والسقراطية

١ – السوفسطائيون :

نُقبل الآن على تفكير من نوع آخر يغفل العلم الطبيعى بالمرة ويعنى بأساليب الجدل ومسائل الأخلاق والسياسة . فقد كانت الحضارة اليونانية قد استبحرت فى جميع مظاهرها من علم وأدب وفن وصناعة ، وقويت الديموقراطية وتشعبت العلاقات بين الأفراد ، فكثرت الخصومات القضائية والسياسية ، ومست الحاجة إلى تعلم الخطابة للدفاع عن حق أو تأييد غرض . فتقدم فريق من المثقفين يعلمون الناس البيان ، وهم السوفسطائيون ، ولكنهم أذاعوا الشك والإلحاد ، فحاربهم سقراط . وتأثر بتعاليم سقراط نفر من السوفسطائيين خاضوا نفس المسائل ، كل بنزعة خاصة وأسلوب يجمع بين السوفسطائية والسقراطية ، فكان من هؤلاء جميعاً دور ثان من أدوار الفلسفة اليونانية عليه مسحة واحدة .

السوفسطائيون إذن معلمو بيان ، وهذا معنى اسمهم فى أصله اليونانى ، فلما أساءوا استعمال الجدل وأصبحوا مغالطين ومعلمى مغالطة تحول معنى اللفظ تبعاً لذلك ، وشاع بهذا المعنى فى العربية وفى اللغات

الأوربية الحديثة. كانوا يطوفون المدن يلقون الخطب الخلابة ويتحدثون فى ما يقترح عليهم من موضوعات تأييداً لرأى أو نقضاً له أو تأييداً ونقضاً على التوالى. لا يقصدون إلى بيان الحق بل إلى الدلالة على مقدرتهم الخطابية والجدلية. فيتقاطر عليهم شباب الأسر الغنية يطلب منهم دروساً فيتقاضونه أجوراً عالية. كان جدلهم فى الواقع سهلاً يسيراً : كانوا يعتمدون على الألفاظ المشتركة، تلك التى تؤخذ على أكثر من معنى، يلعبون بمعانيها المختلفة فيبهرون السامع أو يربكون الخصم، وكانوا يعارضون المذاهب الفلسفية بعضها ببعض وينتقدون حجج أحدها بحجج الآخر دون أن يشتغلوا هم بالفلسفة، وكانوا يعارضون العقائد والأخلاق والعادات بعضها ببعض عند مختلف الشعوب، فشككوا الناس فى العقل والحق والخير والشر والعدل والظلم، ودافع بعضهم عن الشهوة الأمارة بالسوء فسماها بالطبيعة، وحبذ الرجل القوى الذى يتبع طبيعته غير حافل بالمبادئ الخلقية، وعلل هذه المبادئ بأنها اختراع العامة ضعاف النفوس يحاولون أن يحتموا وراءها دون بطش القوى.

ومن مشاهيرهم بروتاغوراس (٤٨٠ — ٤١٠) الذى يعنينا هنا لكلمة قالها فبقيت عنواناً على الشك. هذه الكلمة هى : « الإنسان مقياس الأشياء جميعاً » — شرحها أفلاطون بأنها نتيجة لازمة من مذهب هرقليطس فى التغير المتصل : متى كان الأفراد يختلفون سنا

وتكويناً وشعوراً ، وكانت الأشياء تختلف وتتغير ، فإن الإحساسات تتعدد بالضرورة وتتناقض « أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر ؟ فماذا عسى أن يكون فى هذا الوقت الهواء فى ذاته ؟ لا يوجد شيء هو واحد فى ذاته فلا يوجد شيء يمكن أن يوصف بالضبط ، بل إن الأشياء هى بالنسبة إلىّ على ما تبدو لى ، وبالنسبة إليك على ما تبدو لك » . وعلى ذلك تبطل الحقيقة التى يشترك فيها الناس جميعاً وتحل محلها حقائق مؤقتة متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد . وتذكر له كلمة أخرى كانت سبباً فى اتهامه بالإلحاد ، هى قوله : « لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين فإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة » .

ب — سقراط

هذه الحركة السوفسطائية كانت خليقة أن تقضى على الفلسفة اليونانية وأن تمحو ذكرها من التاريخ ، ولا سيما أن المدارس السابقة كانت ضعيفة على كل حال ، وأن كتبها ضاعت فيما بعد . ولكن جاء سقراط فوجه الفلسفة وجهة جديدة ، ونفخ فيها روحاً منعشة فاستأنفت سيرها إلى الأمام .

ولد سقراط فى أثينا سنة ٤٦٩ ، وغلبت عليه العناية بالمسائل

الأدبية والخلقية والاجتماعية التى كان يثيرها السوفسطائيون ، واتخذ لنفســه فيها موقفاً معارضاً لموقفهم وجادل مثلهم وقضى فى ذلك حياة امتدت إلى السبعين ولم يكتب شيئاً . وأسخط جدله نفراً من الشعراء والخطباء والسياسـيين فاتهمه ثلاثة من مواطنيه فى أواخر أيامه « بأنه ينكر آلهة أثينا ويقول بآلهة آخرين ويفسد عقائد الشباب » وطلبوا عقاباً له الإعدام . والحقيقة أن البواعث على الاتهام كانت شخصية ، ولـكن المتهمين أثاروا القضاة (وكانوا حوالى خمسمائة من عامة الشعب) وذكروا لهم حملات سقراط على الديموقراطيـة الأثينية لإسرافها فى المساواة بين المواطنين فى الشؤون العامة دون اعتبار لأقدارهم ، ولاعتمادها فى اختيار الرجال المسؤولين على القرعة دون الـكفاية . وساعد سقراط من جهته على نفور القضاة منه بما ضمن دفاعه عن نفسه من ترفع وتحد ، فحـكموا عليه بالإعدام . سيق إلى السجن ومكث به شهراً ، وكان أصدقاؤه وتلاميذه يترددون عليه كل يوم ؛ وائتمروا فيما بينهم على تهريبه وهيأوا له أسباب الهرب ولـكنه أبى . فلما حل الأجل شرب السم ومات (٣٩٩) .

كان يرتب جدله على دورين « التهكم والتوليد » ففى الدور الأول كان يتصنع الجهل ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيـه ، ثم يلقى الأسئلة والشكوك حتى ينتهى بهم إلى التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل — وهذا مايسمى بالتهكم السقراطى ، أى السؤال مع تصنع الجهل ، وغرضه

منه تخليص العقول من العلم الزائف وإعدادها لقبول الحق . وفى الدور الثانى يلقى الأسئلة أيضاً مرتبة ترتيباً منطقيا ، ولكن ليساعد محدثيه على الوصول إلى الحقيقة ، فيصلون إليها وكأنهم قد استكشفوها بأنفسهم — وهذا هو التوليد أى استخراج الحق من النفس ، وكأنه كامن فيها لا يحتاج لغير رجوع المرء إلى نفسه حتى يتضح ويظهر .

وكان فى جدله يعنى كل العناية بحد الألفاظ والمعانى الدائر عليها الحديث ، بخلاف السوفسطائيين الذين كانوا يعولون على اشتراك الألفاظ وإبهام المعانى ، ويتحاشون الحد الذى يكشف المغالطة . وكان يستخدم الاستقراء فيتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ويحاول حد هذه الماهية ، فكان — بشهادة أرسطو — « أول من طلب الحد الكلى طلباً مطرداً ، وتوسل إليه بالاستقراء » ، أى كان أول واضع لمنهاج العلم .

وتنحصر الفلسفة عنده فى دائرة الأخلاق ، وكان قد اتخذ له شعاراً كلمة قرأها فى معبد دلفى هى : « اعرف نفسك بنفسك » — فقال عنه شيشرون إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى أنه حول النظر من الطبيعة إلى النفس الإنسانية . وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان ، وكان السوفسطائيون يدعون أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى ويرتبون على هذه القضية أن غاية الإنسان اللذة ، فقال سقراط على عكس ذلك إن فى الإنسان روحاً عاقلاً يسيطر على الحس ، فغايته

إذن عقلية روحيـة ، لا تتحقق تماماً إلا فى العالم الآخر حين تكون النفس قد خلصت من الجسم وشواغله ، وفرغت لعملها الخاص وهو الفكر .

وواجب النفس أن تتهيأ للعالم الآخر بممارسة الفضيلة ، وهى تمارسها حتما وتؤثرها على كل لذة متى عرفت ذاتها وأيقنت أن الفضيلة خيرها الحقيق ، فان كل موجود مطبوع على طلب الخير والهرب من الشر ، « فالفضيلة علم ، والرذيلة جهل » وما أن نعلم الإنسان الفضيلة ونبصره بالخير حتى يتوجه إليهما ، أما الشرير فرجل جهل نفسه وخيره ولا يمكن أن يقال إنه يرتكب الشر عمداً .

والآلهة عدول صالحون يعنون بكل منا ، والحياة الآجلة موعد العدالة التامة يلقى فيها كل جزاءه الحق . والدين الصحيح تكريم الضمير النقى للعدالة الإلٰهية ، لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالإثم .

وتذكر لسقراط شروح وأدلة على هذه القضايا ، ولكن أغلب الظن أنها منحولة ، ولا غضاضة على ذكراه فى إغفالها ، فليست تقوم عظمته فى مذهب واسع عميق خلفه لنا ، بل فى شخصيته الجذابة القوية التى دفعت الفلسفة فى طريقها الجديد ، وصبغتها بتلك الصبغة العقلية الروحية التى كان لها أكثر الأثر فى الأجيال التالية .

حـ — صغار السقراطيين :

كانت شخصية سقراط متعددة النواحى حتى أن جماعة من أصحابه علّموا فى حياته أو بعد مماته آراء متباينة متنافرة مع ادعائهم جميعاً صدورها عنه . نذكر منهم هنا ثلاثة : إقليدس مؤسس المدرسة الميغارية ، وأنتستانس مؤسس المدرسة الكلبية ، وأرستبوس مؤسس المدرسة القورينائية . وقد جرت العادة بتسميتهم « صغار السقراطيين » أو « أنصاف السقراطيين » على تقدير أن أفلاطون هو السقراطى الكبير والسقراطى الخالص .

أما إقليدس فكان قد تلقى أول الأمر المذهب الإيلى ، ثم اختلف إلى السوفسطائيين ، وبعد ذلك عرف سقراط . ولما قضى سقراط عاد هو إلى وطنه ميغارى وأنشأ فيها مدرسة هى المدرسة الميغارية ، وعلّم مذهباً مزيجاً من الإيلية والسقراطية مع ميل كبير إلى السفسطة ظل غالباً على المدرسة فاشتهرت بالجدل . جمع بين الوجود البرمنيدى والخير السقراطى مطلب الارادة العاقلة وقاعدة الأخلاق فقال : إن الوجود واحد والخير واحد كذلك ، وما ليس خيراً فلا وجود له ، ولكن الخير يسمى بأسماء كثيرة ، فيقال له الله أو العناية أو العقل ، ويبدو الوجود فى ماهيات مختلفة هى مظاهر الوحدة الأصلية وليس لها وجود إلا فى الفكر — فيمكن أن نقول إنه أضاف للوجود صفة الخير فوق

الصفات التى كان قد عينها بارمنيدس . ولا بد أنه فلسف فى الأخلاق ولكن لم يصلنا تفصيل أقواله . وقد يجوز لنا أن نعتقد أن إثباته وحدة الوجود أدى به إلى الزهد من حيث أن الخيرات الجزئية التى يغتر بها الناس ما هى إلا مظاهر فلا يصح التعلق بها .

وأما أنتستانس فقد نشأ فى أثينا ، وتتلمذ لسوفسطائى كبير هو غورغياس ، ثم استمع إلى سقراط ولزمه ؛ وبعد وفاة سقراط أخذ يعلّم وكان يجتمع بتلاميذه فى مكان اسمه « الكلب السريع » فأطلق عليهم اسم الكلبيين والمدرسة الكلبية ، ثم حق عليهم الاسم لما عرفوا به من السماجة وغرابة الأطوار ، تلك الغرابة التى نجدها ممثلة أحسن تمثيل فيما يروى عن أحدهم ديوجانس من حكايات مشهورة ، والتى كانوا يدعون أنهم يحاكون بها ما عرف عن سقراط من بساطة العيش وحرية القول — افترق أنتستانس عن سقراط فيما يختص بالماهية ، وأنكر الماهية الكلية فقال : « إنى أرى فرساً ولا أرى الفرسية » ، فالماهية عنده فردية يعبر عنها بلفظ مفرد لا بحد مركب من لفظين (الجنس والنوع) . وعلى ذلك يمتنع العلم لأن العلم مؤلف من ماهيات كلية مركبة فى قضايا كلية . وكان أنتستانس يزدرى العلوم بالفعل ، ولا يرى لها فائدة فى الأخلاق ، فقصر كلامه على الفضيلة وهى عنده الشىء الوحيد الضرورى للحياة . وكان يحمل على اللذة وأتباعها ويقول : « إنى أوثر أن أبتلى بالجنون على أن أشعر باللذة »

وبالطبع لم يستخدم البرهان فى تعليمه بعد أن نقد العلم ، بل كان يحث على الفضيلة بإيراد الأمثال ومجيد الأفعال ، والفكرة الغالبة عنده وعند تلاميذه من بعده أن الفضيلة لا تعلّم ولكنها تكتسب بالمران ، فهم يفترقون عن سقراط من هذه الناحية أيضاً ، فلا يعتقدون أن مجرد العلم بالفضيلة كافٍ لإتيانها .

وأخيراً أرستبوس يعارض أنتستانس ويدعى أن اللذة غاية الحياة ، نشأ فى قورينا (من أعمال برقة بطرابلس الغرب) ، ثم رحل إلى أثينا ، وأخذ عن السوفسطائيين إلى أن اتصل بسقراط . وبعد ممات سقراط سافر إلى جهات مختلفة ، وفى أواخر حياته عاد إلى مسقط رأسه وعلّم هناك ، فأسس المدرسة القورينائية . وكان يذهب مثل بروتاغوراس ، إلى أننا لا ندرك سوى تصوراتنا ، ولا نبلغ إلى الأشياء التى تسبب التصورات . وكان يزدرى العلم النظرى كالكلبيين ، فكان يقيم الأخلاق على مجرد الشعور باللذة والألم ، ويدعى أن اللذة الخير الأعظم ، وأن ذلك صوت الطبيعة فلا خجل ولا حياء فى طلب اللذة أينما وجدت ، لكن من غير تعلق بها ، لأن التعلق مصدر قلق وألم ، ومن غير تفكير فى المستقبل ، لأن هذا التفكير مصدر قلق وألم كذلك . فالسعادة فى التخلص من الشهوة باللذة التى ترضيها ، أو بالتخلص من الحياة متى لم يعد منها نفع ...

يرى القارئ أن فلاسفة هذا الدور قد وضعوا المسألة الخلقية فى المقام الأول واهتدوا إلى اتجاهاتها المختلفة ، وأنهم بجدلهم أثاروا بعض مسائل منطقية هامة ، كما أن فلاسفة الدور السابق كانوا قد وضعوا أسس العلم الطبيعى وما بعد الطبيعة . وإنما تتألف الفلسفة من هذه الموضوعات جميعاً ، فالطريق قد تمهد إذن لتمحيص هذه العناصر ، والتعمق فيها ، ونظمها فى مذهب واحد — وتلك هى المهمة التى سيضطلع بها أفلاطون .

الفصل الثالث
أفلاطون

١ – حياته :

ولد أفلاطون فى أثينا سنة ٤٢٧ فى أسرة شريفة كبيرة النفوذ . أخذ بنصيب وافر من الأدب اليونانى والعلوم الرياضيــة ، ثم قرأ كتب الفلاسفة واستمع إلى أحد أتباع هرقليطس ، ولما ناهز العشرين عرف سقراط فأعجب به ولزمه إلى النهاية ثمانى سنين ، وكان من شهود المحاكمة ومن زواره فى السجن . بعد ذلك لحق بإقليدس فى ميغارى ومكث هناك حوالى ثلاث سنين ، فتأثر بالجدل الميغارى وبالمذهب الإيلى إلى حد بعيد ؛ ثم سافر إلى مصر ، قضى فيها ما يقرب من العام ، واتصل بالمدرسة الكهنوتية فى عين شمس . وعاد إلى وطنه وبقى فيـه نحو سبع سنين ، وفى تلك الفترة بدأ يكتب وينشر . ثم رحل إلى جنوبى إيطاليا وعرف هناك بعض كبار الفيثاغوريين ، وعبر المضيق إلى صقلية إجابة لرغبة ملك سراقوصة ، ولكن نشأ بينهما خلاف فلم تطل إقامته عنده فرجع إلى أثينا . وأنشأ سنة ٣٨٧ مدرسة على أبواب المدينة فى أبنية تطل على بستان أكاديموس (بطل من أبطال الأساطير) فسميت لذلك بالأكاديمية . وكانت أشبه شيء بجامعة تدرس فيها جميع

علوم العصر ، يقوم بتدريسها جماعة من العلماء بإشراف أفلاطون . وظل يعلّم ويكتب أربعين سنة حتى توفى سنة ٣٤٧ .

ب — مصنفاته :

أفلاطون أول فيلسوف وصلت إلينا كتبه كلها . وهى كثيرة تتفاوت طولا وقصراً ، ومحاورات كالقصة التمثيلية يذكر فيها الأشخاص وظروف الزمان والمكان . وأهم الأشخاص سقراط الذى يظهر فى جميع أدوار حياته وفى مختلف المواقف ، يدير الحوار على النحو الذى وصفنا من تهكم وتوليد ، وينطق بفصل المقال . وهذا يدلنا على فرط إعجاب أفلاطون بأستاذه ووفائه لذكراه . ولكن هذا كان سبباً فى نشوء مشكلة تاريخية هى : كيف السبيل إلى التمييز بين ما كان لسقراط وما كان لأفلاطون من آراء وكلها مكتوبة بقلم أفلاطون ومعزوة إلى سقراط ، فى قصص للفن والخيال نصيب كبير فيه ، ويمتد على نصف قرن من الزمان ؟

وترتب المحاورات فى طوائف ثلاث : محاورات الشباب ، والكهولة ، والشيخوخة ، أما محاورات الشباب فتسمى بالسقراطية لأن قرب عهدها من سقراط يحمل على الاعتقاد أنها إنما تعبر عن آرائه وتحاكى منهجه الجدلى ، فضلا عن أنها لا تتناول غير المسائل الخلقية والبيانيـة التى كانت تثار حينذاك . أهمها « احتجاج سقراط على أهل

أثينا » كما تقول الـكتب العربية القديمة أو « دفاع سقراط » عن نفسه أمام المحـكمة ؛ و « أقريطون » تروى ما كان بين التلميـذ البر صاحب هـذا الاسم وبين سقراط حين عرض عليـه الفرار من السجن ؛ و « أوطيفرون » تصف موقف سقراط من رأى العامة فى الدين الذى عثله صاحب هـذا الاسم وكان كاهناً مشهوراً ؛ و « غور غياس » فى نقد بيان السوفسطائيين وفى أصول الأخلاق ، وهذا القسم الثـانى قوى رائع .

وأما محاورات الـكهولة فأهمها « المأدبة » فى الحب الإلٰهى ؛ و « فيدون » التى تقص ما كان بين سقراط وأصحابه يوم إعدامه من حديث فى مصير النفس بعد الموت ، وتجمع حول هذه النقطة أركان المذهب كله ما عدا السياسة ، وهى من أبدع وأقوى ما كتب ؛ و « الجمهورية » فى عشر مقالات ترسم السياسة المثلى عنده ، ولا ينبغى أن يؤخذ هـذا اللفظ على مدلوله الشائع الآن ، بل بمعنى الدستور أو « السياسة المدنية » كما يقول أيضاً الفلاسفة الإسلاميون .

وفى محاورات الشيخوخة تغلب عليـه العناية بالمسائل المنطقية وأصول العلم ، مع حرص شديد على تمحيص آرائه السياسية ، يبدو بنوع خاص فى « القوانين » وهى آخر كتبه ، وقد جاء فى اثنتى عشرة مقالة وتضمن تشريعاً دينيا ومدنيا وجنائيا ، تناول أدق التفاصيل فى حياة الفرد والجماعة ، فـكأنه كان وصيته للإنسانية . وهذا المؤلف هو الوحيد الذى خلا من شخص سقراط .

فى هذه الكتب عالج أفلاطون المسائل الفلسفية القديمة ومسائل جديدة أضافها هو ، وقلبها جميعاً على كل وجه بالسؤال والجواب . فتقدمت على يديه تقدماً كبيراً ، ولكنها ما زالت ناقصة قلقة ، وسنصادفها عند تلميذه أرسطو مبوّبة مهذبة ناضجة ، فنقتصر هنا على نظريتين مشهورتين عن أفلاطون مقترنتين باسمه ، هما : نظرية المُثُل ونظرية الحكومة المثلى .

ح — نظرية المثل :

قلنا إن أفلاطون استمع فى صباه لأحد أتباع هرقليطس ، وقد حفظ منه أن المحسوسات فى تغير متصل ، وأن الحواس لا تؤدى إلينا سوى أشباح زائلة ؛ وبقى مقتنعاً بهذا الرأى حتى بعد أخذه عن سقراط فإن سقراط لم يشتغل بالعلم الطبيعى كما قدمنا وإنما عنى بالخلقيات وباستخلاص الماهيات المشتركة بين الجزئيات ليصل إلى تعاريف يستخدمها فى الجدل . وفكر أفلاطون فوجد أنه إذا كانت المحسوسات متغيرة فإنها مع ذلك تبدو لنا فى صور كلية ثابتة هى الأنواع والأجناس وتتمشى مع قوانين ثابتة ، وأن هذه الصور الكلية وأخرى غيرها تفيد فى الحكم على المحسوسات وتعين على فهمها ، مثل قولنا عن صوت وعن لون مثلاً إن كلا منهما عين نفسه وغير الآخر ، وإن كلا منهما واحد وإنهما اثنان وإنهما متباينان ، وقولنا عن شئ إنه إنسان

أو حيوان ، وإنه كبير بالإضافة إلى آخر ، صغير بالإضافة إلى ثالث ، وغير ذلك من الصفات كالجمال والخير والعدالة ، وهى جميعاً مستقلة عن الأجسام ليست لها بالذات ولكن الأجسام تشارك فيها قليلا أو كثيراً ولا تبلغ أبداً إلى تحقيقها كاملة كما هى فى العقل ، فليس فى المحسوسات ما هو « الإنسان » إطلاقاً أو الخير أو الجمال .

ولابد من علة ثابتة تفسر اطّراد الصور الكلية والقوانين فى التجربة مع تغير الجزئيات ، ولابد أن تكون تلك المعانى الضرورية للحكم على المحسوسات موجودة فى العقل قبل الادراك الحسى ، لأنها هى التى تجعل الحكم ممكناً ، ولأنها مجردة عن المادة وعوارضها ، كاملة ثابتة ، فلا يمكن أن تحصل فى النفس عن الأجسام الجزئية المتغيرة ، فلا يبقى إلا أنها حصلت فى العقل عن موجودات مجردة كاملة ثابتة مثلها ، وأن هذه الموجودات التى هى مبادئ المعرفة عندنا هى أيضاً مبادئ الأجسام ، وأن الجسم جزء من المادة « يشارك » فى واحد من تلك الموجودات المجردة فيتشبه به ويحصل على شىء من كماله ويسمى باسمه . فالموجودات المجردة « مُثُل » الأجسام (واحدها « مثال ») يؤلف مجموعها « العالم المعقول » كما أن مجموع الأجسام يؤلف العالم المحسوس . والمثال هو الموجود بذاته ، فإذا تحدثنا عنه قلنا « الانسان بالذات والماء بالذات والعدالة بالذات » إلى غير ذلك ، أما الجسم فشبح له وصورة زائلة .

وكما أن الأجسام مترتبة بعضها فوق بعض فى أنواع وأجناس .

فكذلك المثل حتى تنتهى إلى واحد يدعوه أفلاطون تارة بمثال الخير ليدل على أن الخيرية مبدأ الايجاد والمنح والفيض ، وأخرى بمثال الجمال ليدل على أن غايتنا القصوى ليست فى الجمالات الناقصة الزائلة بل فى الجمال بالذات الكامل الدائم ، وثالثة بالصانع يقصد به موجوداً خيّراً بالذات أراد أن يفيض خيريّته فنظم المادة المضطربة محتذياً المثل ، فكان منها هذا العالم المنسجم الجميل . والثلاثة مرادفة لله ، ولكن أفلاطون لا يجمعها فى واحد ولا يقول صراحة بالتوحيد ، كما أنه لا يقول بالخلق فالصانع عنده منظم لمادة سابقة على تنظيمه موجودة من دونه .

ولكن كيف عرفنا العالم المعقول وحصلنا على إدراك المثل ؟ سبقت الاشارة إلى أن المثل حاصلة فى العقل قبل الادراك الحسى لسببين ذكرناهما ، ومعنى ذلك أنها « فطرية » فى النفس ، وهذا ما يريده أفلاطون ، ويقدم عليه دليلا نفسيا غير الدليلين الموضوعيين السابقين فيقول: حين تعرض لنا مشكلة نقع فى حيرة ونشعر بالجهل ونشرع فى البحث فيتبين لنا الحل بالتفكير الشخصى أو بمعاونة ذى علم يلقى علينا أسئلة مرتبة ويثير فى عقلنا أموراً كامنة منسية . ألست ترى الصبى الذى لم يتعلم الهندسة يجيب عن أسئلتنا ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم ؟ فلا بد أن تكون النفس قد اكتسبت علمها بالمثل فى حياة سابقة على الحياة الراهنة ، فكلما أدركت أشباحها بالحواس تذكرتها وحكمت بها على تلك الأشباح ؛ بذلك يفسر اكتسابنا للعلم والاتصال بين المعقول

والمحسوس فى النفس : فالعلم تذكّر المثل ، والجهل نسيانها .

وفعلا يقول أفلاطون إن النفس كانت أول أمرها فى العالم المعقول خالصة من الجسم والمادة ، تشاهد المثل فى صحبة الآلهة ، ثم ارتكبت إثماً فكان عقابها الهبوط إلى الجسم ، فغشّت كثافة مادته على بصيرتها وأنستها علمها . غير أن الحواس إذ تظهرها على الجزئيات تنبه فيها علمها القديم وتستحثها على استكماله .

فنظرية المثل محور المذهب الأفلاطونى ، تربط المحسوس بالمعقول ، وتفسر العلم والعالم ، وتحتم وجود نفس روحية بسيطة تعقل المثل المجردة البسيطة ، وترجع بوجود النفس إلى ما قبل الحياة الراهنة فتكفل لها من هذين الوجهين خلوداً لا ينقضى من حيث أن البسيط لا ينحل وأن ما كان موجوداً بذاته من دون الجسم خليق أن يوجد بذاته من بعده . فإذا ما بلغنا المسألة الخلقية كان حلها يسيراً ، أليس من البين فى هذه النظرية أن الواجب الانصراف عن الجزئيات ، تلك الأشباح الزائلة والصور الخادعة والخيرات الزائفة ؛ والتعلق بالجمال بالذات « علة الجمال المتفرق فى الأشياء والمقصد الأسمى للارادة فى نزوعها إلى المطلق » ؟ — وعلى هذه النظرية أيضاً تقوم سياسة أفلاطون .

د — السياسة :

كان اليونان منقسمين مدناً مستقلة ، كل مدينة دولة قائمة برأسها

وقد قبل أفلاطون هذه الحال ، بل ارتأى أن المدينة هى المجتمع الطبيعى يكفى حاجاته كلها ويدبَّر بسهولة ، وأن الدول الكبرى كدولة فارس والدولة المقدونية فى ذلك العصر مجتمعات غير طبيعية يسوء فيها الحكم حتما . ولم ينصح لليونان بالاتحاد إلا لصد غارات الأعاجم صوناً لاستقلالهم ، أما فيما خلا ذلك فهم أحرار فى مدنهم .

والسياسة عنده تدبير المدينة لتحقيق غاية الأفراد من فضيلة وسعادة ، فإن هذه هى غاية الحياة ، لا الإثراء وبسط السلطان كما يعتقد الكثيرون ؛ ولا تتحقق هذه الغاية إلا بحكام أفاضل يتبعون نظاماً دقيقاً ولا نحصل على مثل هؤلاء الحكام إلا بتربية طويلة : فموضوع « الجمهورية » والغرض من علم السياسة بيان نظام المدينة ونظام التربية المؤدى إلى صلاحها .

علينا قبل كل شئ أن نتأمل « مثال المدينة » أو « المدينة بالذات » فنجد أن لها ثلاث وظائف : الإدارة ، والدفاع ، والإنتاج . هذه الوظائف متباينة ، فيجب أن تتألف مدينتنا من ثلاث طبقات كل منها معدٌّ لوظيفة ؛ هذه الطبقات هى : الحكام ، والجند ، والشعب . والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة ، حراسها من الخلل الداخلى والخطر الخارجى ، فهم عمادها وإليهم يجب أن توجه العناية بنوع خاص .

لأجل تخريج الحراس يجب أن نميز من بين الأحداث ، ذكوراً وإناثاً ، أصحاب الاستعداد الحربى ، فنفصلهم طائفة مستقلة ونتعهدهم

بالتربيـة . ولو أن المرأة أضعف من الرجل إلا أنها قد تصلح لجميع ما اختص به نفسه من أعمال كالطب والموسيقى والعلم والفلسـفة والرياضة والحرب ، فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة متى ساوين الرجال فى الـكفاية لها ، والأصل فى الوظيفة أنها تقلد للـكفء دون أى اعتبار آخر ، ونحن سنربى الحراس على الفضيلة فيكون للنساء الحارسات من فضيلتهن سياج متين .

نأخذ الحراس إذن بتربيـة واحدة إلى الثامنة عشرة فنرتب لهم رياضات بدنية تقوى أجسامهم ونغذى نفوسهم بالآداب والفنون ، نبدأ بتلقينهم القصص الجدية البريئة الحاثة على الخير ، ولا نعلمهم قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوهم من الشعراء ، فقد سممت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما ترويه عن الآلهة والأبطال من قبيح الأفعال ، بل ننفى من المدينة كل شاعر لا يرعى حرمة الحق والفضيلة ، وننفى سائر الفنانين من مصورين وممثلين وموسيقيين ومغنين وغيرهم ممن يستخدمون فنهم لإثارة أفـكار شريرة وعواطف رديئة ، فإن خطر مثل هذا الفن عظيم ، إذ أن الفن بالاجمال يبعث فى النفس مثل ما يصور من عواطف وأفـكار ، وهذه تدفع النفس إلى محاكاتها ، ومتى تـكررت المحاكاة صارت عادة . ننفى كل هؤلاء ولا نستبقى غير الفنانين الفضلاء لأننا نريد المدينة فاضلة .

وعند الثامنة عشرة يكف الحراس عن الدرس ويزاولون

التمرينات العسكرية ، فإذا ما بلغوا العشرين فصل الأجدرون منهم طائفة على حدة ، يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وهى علوم تستخدم معانى مجردة وتعتمد على البرهان فتصقل العقل وتنبه الروح الفلسفى ، ويقضون فى ذلك عشر سنين .

فإذا ما بلغوا الثلاثين يميز من بينهم أهل الكفاية الفلسفية الذين يتوفر فيهم شرف النفس ومحبة الحق وضعف الشهوة وسهولة الحفظ ، فيقضون خمس سنين فى دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها . والثلاثون هى السن اللائقة لتعلم الفلسفة ، فى حين أن الشبان يقبلون عليها قبل الأوان وينصرفون عنها قبل الأوان كأنها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية . ويعتبرونها حلية يحسن أن يتحلوا بها لكن على أن تكون خفيفة سريعة فلا يصيبون منها إلا قشوراً . وهى فوق رزانة السن تتطلب الفضيلة التى تؤهل النفس لاستكشاف الحق ، فإن الحق لا ينكشف إلا للنفس الطاهرة المخلصة تتوجه إليه بكليتها .

وعند الخامسة والثلاثين يعهد إلى هؤلاء الفلاسفة بالوظائف الحربية والادارية إلى سن الخمسين ، فالذين يمتازون فى العمل كما قد امتازوا فى النظر يُرقَون إلى مرتبة الحكام ويُدعَون الحراس الكاملين . بأمثالهم تصلح حال المدينة ، لأن الفيلسوف وحده يعلم الخير ويريده إرادة صادقة ، وهو وحده يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصوراً

عاميا وأن يلقنها للآخرين بأصولها و براهينها فتدوم فى المدينة ، وعلى ذلك فالفلسفة هى الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة .

يعيش هؤلاء الحكام فلاسفة متوفرين على التأمل ، ويتناوبون الحكم يزاوله كل بدوره ، وهذه هى الموناركية أى حكم الفرد العادل ، أو جماعة جماعة ، وهـذه هى الأرستقراطية أى حكم الطائفة العادلة ، والحكومتان سواء ما دامت المبادئ مصونة . أما حكم الفرد المستبد الظالم فيسميه أفلاطون بالطغيان ، ويسمى حكم الجماعة العابثة الأوليغركية .

هذا البرنامج الطويل وما يتضمنه من تكاليف عديدة لا يدع للحراس سبيلا لتحصيل معاشهم ، لذلك يعيشون معاً على نفقة الدولة. ويحظر عليهم اقتناء الذهب والفضة ، سواء أكان نقوداً أم آنية أم حليا ، ما داموا فى غير حاجة إليه ، فتزول من نفوسهم شهوات الحياة العامة وشواغلها . كذلك تنتزع من نفوسهم عواطف الأسرة وشواغلها فيحظر عليهم أن تكون لهم أسرة ، وإنما يكونون جيماً للجميع ، لكن لا اتفاقاً ، بل يقيم الحكام كل سنة ، فى أحسن الأوقات وأسعد الطوالع ، حفلات دينية يعقدون فيها لكل كفء على كفئه من الجنسين زواجاً مؤقتاً ، الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة . ويوضع الأطفال فى مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس خصّيصون ، وتأتى الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم ، فلا يوجد بين الحراس.

قرابة معروفة ، ولكنهم جميعاً أسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضاً قريباً . ولما كان الزواج بين أفراد مختارين ممتازين فالغالب أن يجيء النسل ممتازاً .

هذه هى اشتراكية أفلاطون أو شيوعيته ، وهى قاصرة على طبقة الحراس . أما الشعب من زراع وصناع وتجار فلهم أن يتملكوا مصادر الانتاج وآلاته تملكا شخصيا ، وأن يستغلوها ويتاجروا بنتاجها كما يرون ؛ ولهم أن ينشئوا أسرة لا يقيدهم الحكام بغير تحديد النسل ، فإن من واجبات الحكام مراقبة المواليد لمنع الزيادة البالغة فى عدد السكان ، فإن ولد للشعب أو للحراس أطفال فى غير الزمن المحدد أعدموا ، كذلك يعدم الطفل ناقص التكوين والولد فاسد الأخلاق والرجل الضعيف عديم النفع والمريض الذى لا يرجى له شفاء ، لأن الغاية هى أن يظل عدد السكان فى المستوى الذى يكفل سعادة المدينة ، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والأدبية . وتدوم المدينة المثلى ما دام الحكام معنيين بتربية الأطفال ، مستبقين طبقة الحراس فى المستوى اللائق ، وينزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطاً من أولاد الحراس ، ويرقون إلى الحراسة من يتوسمون فيه الأهلية لها من أولاد الشعب .

هذه هى جمهورية أفلاطون ، وإنها لأقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة ، وإلى الاستبداد منها إلى الحرية ، تقوم على فرض البشر كائنات

صماء لا إرادة لهم ولا منازع ولامنافع ، يخضعون لقوانينه بلامقاومة ، ويحترمون قيوده التي قيد بها الملكية والزواج والعاطفة الأبوية ، وكلها غرائز طبيعية لا تقهر . أخطأ أفلاطون فهم طبيعة المرأة وحقيقة وظيفتها في المجتمع ، وأخطأ فهم طبيعة الزواج إذ جعله مؤقتاً خاضعاً لاختيار الحاكم كأن بني الانسان عجماوات ، وظن الروابط العائلية مدعاة للأثرة وهي أقوى عامل على إشعار الانسان بالمحبة النزيهة والعطف الصادق ، وفي سبيل استبقاء مدينته صغيرة يسهل تدبيرها لم يتورع عن القول بإعدام الأطفال الزائدين عن الحاجة والضعفاء والمرضى ، كأن ليس لهم أنفس يجب احترامها ، وكأنه لم يقل إن النفس أشرف وأسمى من الجسم بدرجة طائلة فيجب أن يحسب لها حساب قبل القوة البدنية والنفع المادي .

على أنه عدل عن جمهوريته فيما بعد ، ورجع عن كثير من آرائه السابقة ، وما إلى حكومة قائمة على دستور يتولى الحكم فيها أرستقراطية مقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين السلطات المختلفة .

الفصل الرابع

أرسطوطاليس

١ — حياته :

ولد أرسطو سنة ٣٨٥ فى مدينـة أسطاغيرا على حدود مقدونية ، وكان أبوه طبيباً للملك المقدونى أمنتاس الثانى أبى فيليب أبى الإسكندر. ولما بلغ الثامنة عشرة قدم أثينا لاستكمال علمه ، فدخل الأكاديميـة وما لبث أن امتاز بين أقرانه فسماه أفلاطون «العقل» لفرط ذكائه و «القرّاء» لسعة اطلاعه . ولزم الأكاديمية عشرين سنة أى إلى وفاة صاحبها ، ثم قصد إلى آسيا الصغرى ، ومن هناك استقدمه فيليب وعهد إليه بتثقيف ابنه الاسكندر فقضى فى هـذه المهمة أربع سنوات حتى بلغ الاسكندر السابعة عشرة وانصرف إلى الأعمال الحربيـة ، فعاد أرسطو إلى أثينا فى أواخر سنة ٣٣٥ ، وأنشأ مدرسة فى ملعب رياضى يدعى لوقيون فعرفت بهذا الاسم . وكان من عادته أن يلقى دروسه وهو يتمشى وتلاميذه من حوله ، فلقب لذلك هو وأتباعه بالمشائين . وبعد اثنتى عشرة سنة أراد الوطنيون الأثينيون المعادون لمقدونية الايقاع به فاتهموه بالالحاد فغادر المدينة ومات فى السنة التالية (٣٢٢ ق . م .) .

ب — مصنفاته :

يقال إنه كتب فى شبابه محاورات على طريقة أفلاطون ، وقد ضاعت كلها وحفظت لنا كتبه العلمية وهى ترجع إلى عهد اللوقيون فيما يرجح ، وهى موضوعة فى قالب تعليمى لكل منها موضوع خاص لا يحيد عنه ، والكلام فيه مرتب ترتيباً منطقيا ، فلا حوار ولا استطراد ولا انتقال من مسألة إلى أخرى لمجرد تداعى المعانى ، مما نصادفه عند أفلاطون . وهى خمسة أقسام :

(١) الكتب المنطقية : المقولات ، العبارة أو القضية ، التحليلات الأولى أو القياس ، التحليلات الثانية أو البرهان ، الجدل ؛ الأغاليط — وهى الأولى فى بابها ، فإن أرسطو أول من وضع المنطق علماً خاصا وحصر مسائله ورتبها .

(٢) الكتب الطبيعية : أهمها السماع الطبيعى أو سمع الكيان (فى العلم الطبيعى) سمى كذلك للدلالة على أنه من تدوين التلاميذ استمعوه عن أرسطو ؛ وكتاب النفس .

(٣) كتاب ما بعد الطبيعة ، وليس هذا الاسم من وضع أرسطو بل من وضع أندرونيقوس الرودسى ، أحد أتباعه من أهل القرن الأول قبل الميلاد ، للدلالة على مكان هذا الكتاب فى المجموعة ؛ أى أنه يأتى بعد الكتب الطبيعية . وكان أرسطو قد سمى موضوعه بالعلم الإلهى

وبالفلسفة الأولى ، والكتاب معروف عند الاسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة . وأيضاً بكتاب الحروف لأن مقالاته مرقومة بحروف الهجاء اليونانية .»

(٤) الكتب الخلقية والسياسية : أهمها كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ، أى أنه مهدى من أرسطو إلى ابنه ، وكتاب السياسة .

(٥) الكتب الفنية : الخطابة ، الشعر .

ح — الوجود :

هل الوجود واحد أو كثير ؟ هذه أول مسألة يجب النظر فيها ، فإن بارمنيدس يجعل الوجود واحداً ساكناً فينكر العلم الطبيعى ، هو يتحدث عن الوجود كأنه ماهية متحققة فى الخارج على مثال تحققه فى الذهن ، والواقع أن فى الخارج ماهيات متمايزة مشتركة فى الوجود ، وأن العقل يجرد معنى الوجود من هذه الماهيات . أما الحركة فبادية للعيان كذلك وبادية للوجدان من حيث أننا ننتقل من فكر إلى فكر ومن حال إلى حال . فيجب القول بموجودات كثيرة متحركة . وحينئذ يصبح العلم الطبيعى ممكناً . فإذا كان هناك موجودات ثابتة كان لها علم آخر هو ما بعد الطبيعة .

هل الموجودات الطبيعية أشباح تقابلها مُثل كما يرى أفلاطون ؟ أنكر أرسطو هذه النظرية أشد الانكار وأسهب فى نقدها ، ونحن

نقتصر هنا على حجتين من حججه الكثيرة : الأولى أن المادة جزء من المحسوسات فلا يوجد إنسان مثلا إلا فى لحم وعظم ، ولا شجر إلا فى مادة معينة ، فإذا فرضنا المثل مجردة من كل مادة كانت معارضة لطبيعة الأشياء التى هى مثلها ، وإذا فرضناها متحققة فى مادة صارت محسوسة جزئية ، أى معارضة لصفات المثل عند أفلاطون . الحجة الثانية أن من المعانى الكلية ما يدل على أشياء موجودة بغيرها فلا يمكن أن يقابلها مثال ؛ كيف يمكن أن يوجد مثال للمربع أو المثلث أو أى شكل رياضى والشكل شكل شيء بالضرورة أى موجود مع شيء لا بذاته ؛ وكيف يمكن أن يوجد مثال للبياض أو السواد فى حين أن اللون لون شيء بالضرورة أى موجود مع شيء لا بذاته ؛ فإذا كان هناك معان هى ذهنية صرفة فما الذى يمنع أن توجد المعانى جميعاً فى العقل دون أن يقابلها مثل ؟ الحقيقة أن المحسوسات موجودات بكل معنى الكلمة ، وأن المعانى الكلية موجودات ذهنية فحسب يجردها العقل من المحسوسات — فأرسطو يعارض أفلاطون فى النقطة الأساسية من مذهبه ، وهو إذن يعارضه فى نقط أخرى مترتبة عليها ، ويضع لنفسه فلسفة تختلف روحا واتجاها عن فلسفة أفلاطون وإن تلاقت معها فى بعض التفاصيل .

إذا كانت الأجسام الطبيعية حقيقة فكيف نفسرها ؟ إن تركيبها من مادة واحدة معينة كالماء أو الهواء أو النار أو الجوهر الفرد ، يعارض ما تشهد به الملاحظة من تمايزها تمايزاً جوهريا ، إذ كيف

نعقل أن اختلافا فى المقدار والشكل يحدث اختلافا فى الخصائص الجوهرية ويقلب المادة شيئا آخر ؟ وتركيب الجسم الطبيعى من عدة مواد معينة ومجتمعة بمقادير على رأى أنبادوقليس أو أنكساغورس ، قد يعلل تمييزه من غيره إلى حد ما ، ولكنه يبطل وحدته ، كما أن الرأى السابق القائل بمادة واحدة يبطلها أيضا ، فتصبح الأجسام الطبيعية كآلاتنا الصناعية ليس لها وحدة إلا تلك الوحدة العرضية الناشئة من اجتماع الأجزاء ، وليس لها فعل خاص إلا ذلك الفعل الناتج عن تفاعل الأجزاء ، فى حين أن المشاهدة تدلنا على أن لكل جسم طبيعى خصائص وأفعالا لا تفسر بالمادة وحدها ، بل بمبدإ باطن يرد المادة المنبسطة فى المكان شيئا واحداً ، كما يبدو بأجلى بيان فى الكائن الحى فإنه واحد مع تعدد أجزائه ووظائفه ، ينمو من باطن فى جميع أجزائه على السواء ، ولم يكن ليتسنى له ذلك لو كان مجرد مجموعة أعضاء .

فلأجل تفسير الأجسام الطبيعية يجب القول أنها مركبة من مبدأين : « هيولى » (والكلمة معربة عن اليونانية) أى مادة أولى غير معينة أصلا وبها تشترك الأجسام فى كونها أجساما ، و « صورة » وهى المبدأ الذى يعين الهيولى ويعطيها ماهية خاصة ويجعلها شيئا واحداً وهى ما نتعقله فى الأجسام . ولتقريب هذا القول من الأذهان نقول : إن الصورة هى المثال الأفلاطونى أنزله أرسطو من السماء ورده إلى الأشياء ، فصارت هذه الحقائق بعد أن كانت عند أفلاطون أشباحا

ومادة « تشارك فى المثل » . ونستطيع أن نقول أيضا إن الهيولى بمثابة الرخام أو الخشب قبل أن يصنع منهما شىء ، وإن الصورة بمثابة الشكل الذى يعطى للخشب أو الرخام فيصيرا تمثال أبولون أو مينرفا أو آلة من الآلات . وكذلك يقال للقطن أو الكتان أو الحرير مواد أولية بالقياس إلى ما ستصير إليه وتعين به مع هـذا الفارق ، وهو أن الرخام والخشب والقطن والكتان أجسام طبيعية مركبة من هيولى ، ومن صورة تجعل الهيولى خشبا أو رخاما أو غير ذلك ، فلا يقال لها مواد أولية إلا بالقياس إلى الشكل الذى تتخذه ، فهى بهذا الاعتبار « مادة ثانية » وشكلها « صورة عرضية » ، ولكنها فى أنفسها مركبة من مادة أولى بالاطلاق ومن صورة جوهرية . وباتحاد هذين المبدأين يتكون كائن واحد ، لأن كلا منهما ناقص فى ذاته مفتقر للآخر متمم له ، فهما يتميزان بالفكر ولا ينفصلان فى الواقع ، فلا توجد الهيولى بدون صورة ولا الصورة الطبيعية بدون هيولى . نقول : الصورة « الطبيعية » لأن أرسطو يعتقد بصور مفارقة للمادة كالله والنفس الانسانية قبل اتصالها بالجسم وبعد انفصالها عنه بالموت .

والصورة الطبيعيـة « طبيعة » الشىء أى أنها محل خصائصه ومصدر أفعاله ، فتمايز الأفعال والخصائص يرجع إلى تمايز الصور لا إلى اختلاف فى شكل المادة ومقدارها . بذلك يفسر أرسطو اطراد الظواهر فى الأشياء ، فإذا كنا نرى مثلا الأوكسجين والهدروجين

يميلان للائتلاف بمقادير محدودة ويكونان ماء فذلك راجع إلى أن فى كل منهما عدا المادة مبدأ يعطيه خصائصه . وكذلك يقال فى جميع العناصر والموجودات الحيــة ، كلها تعمل بحسب صورتها وطبيعتها لا بحسب مادتها وكميتها كما ظن قدماء الطبيعيين ، وكلها تعمل طبقا لغاية مرتسمة فيها لا اتفاقا كما ظنوا أيضا ، والعالم مجموع صور معقولة .

ما أصل هــذه الصور ؟ من الذى وضعها فى المــادة فجعل العالم معقولا ؟ لقد بلغنا هنا نقطة ضعف فى مذهب أرسطو وثغرة لم يستطع سدها . كان أفلاطون قد فطن إلى أن العالم مفتقر إلى علة فقال بالصانع ينظم المادة ويطبع فيها صور المثل ، ولـكن أرسطو لم يتابعه فى هذه الفكرة وارتأى أن ظاهرة واحـدة فى الطبيعة تفتقر إلى علة فائقة للطبيعة ، هى ظاهرة الحركة ، فأثبت للطبيعة محركا أول وذهب إلى أن حركة الطبيعة بفعل المحرك الأول كافية لتفسير سائر ظواهرها ، وذلك بأن من مقتضى هذه الحركة دوران الشمس حول الأرض وهو علة تعاقب الليل والنهار ، وعلة الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض ؛ ومن مقتضاها أيضا حركة الشمس السنوية على فلك البروج ، وهــذه الحركة علة تعاقب الفصول بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها ، فيختلف تولد الحركة والضوء على فصول السنة فى مختلف مناطق الأرض ، فتتحول العناصر بعضها إلى بعض ، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل ؛ أى تظهر الصور وتختفى ثم تعود

فتظهر وتختفى وهكذا . ولا شك أن هذا القول لايفسر أصل الصور ، بل قد يفسر ظهورها فى الواقع متى وجدت ، فالمسألة ما تزال معلقة ، ويزداد موقف أرسطو فيها غموضا وضعفا بتردده فى صدد ماهية تحريك المحرك الأول كما سنبين الآن .

أما دليله على وجود المحرك الأول فدليل صحيح متين ، وإليك مؤداه : كل متحرك فهو متحرك بشىء آخر ، حتى الكائن الحى الذى نقول عنه تسامحا إنه يتحرك بذاته ، فإن المحرك فيه والمتحرك يختلفان من حيث أنه مؤلف من جملة قوى أو وظائف يحرك بعضها بعضا . وقد يكون المحرك متحركا بغيره مثل العصا باليد واليد بالارادة ، وقد تتعدد المحركات المتحركات ولكنها متناهية العدد بالضرورة وإلا بقيت الحركة الأخيرة بغير علة ، فنصل إلى محرك أول هو علة حركة العالم فى مجموعه . ولكن أرسطو يقول إن للسيارات حركات خاصة بها ويصل فى حسابها على مذهبه فى الفلك إلى ٥٥ أو ٤٧ ، فيضع مثل هذا العدد من المحركين الأوائل يصفهم بأنهم آلهة الكواكب ، إلى جانب إله العالم وأدنى منه .

وأما عن التحريك فقد ارتأى أرسطو فى موضع أن الله يحرك العالم كعلة فاعلية ، ولكن يلوح أن مشكلة صرفته عن هذا الرأى ، هى أن المماسة ضرورية للتحريك ، وكيف يجوز على الله مماسة العالم والله غير جسمى ؟ فذهب فى موضع إلى أن الله يحرك العالم كعلة غائية ،

وشرح ذلك بقوله : « إن السماوات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ، ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة » ؛ وليس هـذا تعليلا ولـكنه خيال وشعر . فبعد أن عارض أرسطو المذاهب التى تفسر العالم بالمادة وبالاتفاق أى الصدفة ، وبعد أن أثبت بقوة أن فى العالم شيئا آخر غير المادة هو الصورة ، وشيئا آخر غير الاتفاق هو الغائية ، عجز عن استكشاف مبدإ للصور وللغائية ، لأنه تصور الله منعزلاً فى ذاته لم يخلق العالم ولا يعلمه ولا يعنى به ، بحجة أن العالم شىء دنىء بالقياس إلى الله ، وأن « من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته » .

د — المعرفة :

مذهب أرسطو فى المعرفة متصل بمذهبه فى الوجود . ما دامت المحسوسات موجودات حقيقية ؛ فإن الاحساس إدراك شىء حقيق لا إدراك شبح على ما يقول أفلاطون ، أما الماهيـة (أو المثال الأفلاطونى) ، فإن العقل يحصل عليها بتجريدها من المادة وتعلقها خالصة من كل عرض شخصى : فمثلا نرى سقراط ويدرك فيه كل حس من حواسنا موضوعه الخاص من لون ومقـدار وصوت وغير ذلك ، ولـكن العقل يدرك وراء هذه الأعراض أن سقراط « إنسان » أو يدرك « الانسانية » متحققة فى شخص معين كما هى متحققة فى

آخرين ، أو يمكن أن تتحقق فى أشخاص لا عداد لهم . فإدراك الماهية لاحق لإدراك الشيء الجزئى لا سابق عليه كما ظن أفلاطون .

والتجريد والتعقل فعلان متمايزان : التجريد شرط التعقل ، لا بد لحصول التعقل من تأثر العقل بالماهية ، كما أنه لا بد لحصول الاحساس من تأثر الحس بالمحسوس ، ولكن الماهية ليست موجودة فى الخارج مفارقة للمادة وإنما هى مغمورة فيها ، فلا بد من قوة تستخلصها منها وتحيلها صالحة لأن تتعقل . لذلك يضع أرسطو عقلين فى النفس الانسانية : الواحد يجرد ، ويسميه عقلاً فعالاً ويشبه فعله بالاضافة إلى الماهية المعقولة بفعل الضوء بالاضافة إلى الألوان ، إذ يحولها من ألوان بالقوة (فى الظلمة) إلى ألوان بالفعل ؛ والعقل الآخر يدرك ، ويسميه عقلاً منفعلاً يتأثر بالماهية المجردة كما يتأثر الحس بموضوعه ، فيعقلها .

والتجريد على ثلاث درجات : ففى الدرجة الأولى يجرد العقل ماهية الجسم الطبيعى مما يلابسها من الأعراض والصفات الشخصية ، كأن يجرد الانسانية من سقراط ويدع جانباً كون سقراط أثينيا فيلسوفاً أبيض بديناً قصيراً دميم الخلقة ، إلى غير ذلك مما يضاف إليه ولا يدخل فى معنى الانسان ، لأن الانسانية يمكن أن تتحقق فى صفات أخرى — وفى الدرجة الثانية يجرد العقل من الجسم السطوح والحجوم والخطوط ويترك ما عدا ذلك ، ولنضرب مثلاً للفرق بين الدرجتين قولنا «أفطس» فإن هذا اللفظ يؤدى إلى الذهن معنى

الأنف المنحنى ، أى جزء من جسم الانسان له مادة لحمية معينة وشكل معين ، فى حين أن قولنا « منحن » لا يؤدى إلى الذهن سوى معنى الشكل فقط دون تعيين مادة بالذات ، ونحن نعلم أن الانحناء يمكن أن يتفق لمواد كثيرة — وفى الدرجة الثالثة يترك العقل الشكل أيضاً والمادة بالاطلاق ، ولا يستبق من الشىء إلا كونه موجوداً ، والمعانى اللازمة للوجود مثل الجوهر والعرض والعلة والممكن والضرورى وغيرها ، فإن كل موجود جوهر أو عرض ، علة أو معلول ، ممكن أو ضرورى ، إلى غير ذلك من المعانى التى تنطبق على الموجود من حيث هو موجود دون نظر إلى كونه جسميا أو روحيا أو كذا أو كذا من الموجودات — والفرق بين أرسطو وأفلاطون فى هذا الباب هو أن التجريد عند أرسطو من فعل العقل ، وأن العقل يعلم ذلك فلا يعتقد أن الأشياء موجودة فى الواقع كما يتصورها هو ، أما عند أفلاطون فالمجردات موجودة كذلك فى الواقع ، أى خلو من المادة ، وهذا خطأ فيما يختص بمجردات الدرجتين الأولى والثانية .

ويقابل درجات التجريد الثلاث علوم ثلاثة : العلم الطبيعى للمجردات التى من الدرجة الأولى ، والعلم الرياضى للتى من الدرجة الثانية ، وعلم ما بعد الطبيعة للتى من الدرجة الثالثة . وهذه العلوم الثلاثة تؤلف ما يسميه أرسطو العلم النظرى ، أى العلم الذى غرضه مجرد المعرفة . ويقابله العلم العملى وهو العلم الذى ترمى المعرفة فيه إلى

تدبير أفعال الانسان ، وله قسمان : القسم الأول يدبر أفعال الانسان من حيث هو إنسان فى نفسه وفى الأسرة وفى المجتمع ، فينقسم إلى الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة ؛ والقسم الثانى الفن يدبر أفعال الانسان بالنسبة إلى موضوعات يؤلفها ويصنعها ، وينقسم بحسب الموضوعات التى يتناولها ، وهذه تزيد وتنقص تبعاً لتقدم الحضارة ، فمن المعلوم أن عندنا الآن من الفنون ما لم يكن عند الأقدمين ، وربما كان للأقدمين فنون نجهلها الآن .

هـ — النفس :

النفس صورة الجسم الحى ، أى أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها . فعلم النفس جزء من العلم الطبيعى لأن موضوعه ، وهو الكائن الحى ، مركب من مادة وصورة . والأفعال الحيوية تنقسم قسمة أولى إلى : النمو والاحساس والنطق أو العقل . يضاف إلى ذلك النزوع لأن الحاس والناطق ينزعان طبعاً إلى الخير الذى يدركانه بالحس أو بالعقل . ويضاف أيضاً الحركة فى المكان لأن من الحاس ما هو ثابت فى الأرض ومنه ما هو متحرك . لذلك يعرف أرسطو النفس بأنها « ما به نحيا ونحس ونعقل وننزع ونتحرك فى المكان » . فكل طائفة من الأحياء نفس ، وتختلف النفوس باختلاف الطوائف ، وتتعدد قواها ووظائفها كلما ارتقينا فى سلم الحياة .

النفس النامية أدنى أنواع النفوس ، نجدها فى النبات دون سائر الوظائف التى ذكرناها ، ونجد النمو فى الحيوان والانسان أساساً لتلك الوظائف . ولا يمكن تعليل الحياة النامية بعنصر أيا كان أو بالعناصر مجتمعة على رأى القدماء ، فإن الحى ينمو أو يتناقص بفعل باطنى وفى جميع أجزائه على السواء ، بينما الجماد يزيد من خارج بإضافة شىء إلى شىء ؛ ثم إن للنمو فى الحى حدا ونسبة تابعين لنوع الحى ، أما الجماد فيقبل الزيادة إلى غير حد . ذلك لأن الحى يحيا وينمو ما دام يغتذى ، وليس الاغتذاء مجرد إضافة مادة إلى أخرى ، ولكنه تمثيل من شأنه أن يحول الغذاء إلى ذات المغتذى ، وذلك ما لا يتسنى للمادة وحدها ، فلا بد من القول بنفس نامية هى علة الاغتذاء والتمثيل والحياة وتكوّن الحى فى صورة ومقدار معينين

والنفس الحاسة للحيوان ، تجمع بين وظائفها ووظائف النفس النامية . فليس فى الحيوان سوى نفس واحدة متعددة القوى والوظائف لأن الجسم الطبيعى من أى نوع كان ، واحد كما قلنا ، ومبدأ وحدته صورته ، فإن تعددت فيه الصور أبطلت الوحدة . فالنفس الحاسة متصلة بالجسم مباشرة ، وهى كلها صورة الجسم كله ، وقواها المختلفة صور لأعضاء الجسم المختلفة ، كقوة الإبصار فهى صورة الحدقة . فالحس قوة متحدة بعضو ، والقوة والعضو يؤلفان شيئاً واحداً كالهيولى والصورة ، فالفعل فعلهما جميعاً ، لا تدرك قوة الإبصار من غير الحدقة ،

ولا تدرك الحدقة من غير القوة المتحدة بها . وكذلك الانفعالات كالغضب والخوف والفرح وما إليها ، لا تصدر عن النفس وحدها ، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم : يدل على ذلك أن فى « ذات » الوقت الذى يحدث فيه انفعال نفسى يحدث تغير فى الجسم ، بحيث لا نستطيع الفصل بين استشعار الخوف مثلا والرعشة وغيرها من الظواهر الجسمية التى تصاحب الخوف . فالانفعالات صور متحققة فى مادة ، ولا ينبغى مجاراة المخيلة التى تتصور الانفعال النفسى من جهة وعلاماته الظاهرة من جهة ، أو النفس من جهة والجسم من جهة ، وأرسطو يلح فى ذلك إلحاحاً شديداً .

والنفس الحاسة تختلف كمالاً باختلاف أنواع الحيوان . وفى الأنواع العليا نجد الحواس الظاهرة الخمسة ، وقد درسها أرسطو بالتفصيل ونبه إلى أن اللمس حس مركب له أكثر من موضوع واحد ، كما يقول علماء النفس الآن . ونجد الحواس الباطنة وهى : الحس المشترك والمخيلة والذاكرة ، والحس المشترك عنده قوة تنتهى إليها الاحساسات الظاهرة ، فتؤلف بينها فتدرك مثلا أن هذا الشىء الأصفر (البرتقالة) حلو ، فتجمع بين إحساسين مختلفين . والمخيلة قوة تحفظ أثر الاحساس الظاهرى وتستعيده فتدرك الشىء فى غيبته ؛ وهى تساعد على تأويل الاحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها ، وهى مصدر الصور التى تتراءى فى الأحلام وهذيان الحمى وغير ذلك من

الحالات الشاذة . والذاكرة قوة تدرك أن الصورة الماثلة الآن فى الاحساس أو فى المخيلة هى صورة شىء قد سبق إدراكه ، فهى تتعلق بالماضى . وقد تؤدى وظيفتها عفواً فيسمى فعلها ذكراً ، أو بالارادة فيسمى فعلها تذكراً . والتذكر خاص بالانسان لأنه يستلزم الارادة والتفكير . ومهمة التفكير هنا الرجوع إلى الصور والاستعانة بما بينها من ترابط أو تداع للاهتداء إلى الذكر المفقود . وقد دل أرسطو إلى ما بين الصور من صلات تشابه أو تضاد أو تقارن ، وكان أفلاطون قد ذكرها أيضاً .

أما النفس الناطقة فهى نفس الانسان ، تجمع إلى وظيفتها الخاصتين بها وهما العقل والارادة ، وظائف النفس النامية ووظائف النفس الحاسة . والعقل قوة إدراك المجردات كما سبق القول ؛ وله فعلان آخران هما الحكم والاستدلال ، أى تأليف المعانى المجردة فى قضايا وأقيسة للانتقال من المعلوم إلى المجهول . ولما كان موضوع العقل مجرداً كليا كان العقل «مفارقاً» أو روحيا ، أى غير متحد بعضو يشاركه فى فعله كما تشارك العين قوة الإبصار ، إذ أن من شأن العضو أن يعين القوة المتحدة به إلى موضوع من جنسه ، أى مادى محسوس بينه وبين تركيب العضو نسبة كالنسبة التى بين العين واللون أو الأذن والصوت . لذلك نرى العقل يدرك الماهيات جميعاً محسوسة ومعقولة ، بينما الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هى

كذلك ، وبينما كل حس يدرك موضوعاً خاصا ولا يدرك سواه . ومع كون العقل روحيا فإن النفس الانسانية صورة الجسم متحدة به اتحاداً جوهريا ، لأن التعقل ، ولو أنه خاص بالنفس ، إلا أنه مفتقر للصورة الخيالية يجرد منها المعنى الكلى على ما ذكرنا ، والصور الخيالية محفوظة فى المخيلة ، والمخيلة قوة من قوى النفس الحاسة موضوعاتها حسية مدركة بعوارضها المحسوسة ولها مركز فى المخ ؛ فالتعقل ، ولو أنه خاص بالنفس ، إلا أن له صلة وثيقة بالتخيل ولا يتحقق التخيل بدون الجسم . ولكن متى انفصلت النفس الانسانية عن الجسم بالموت بقيت خالدة من حيث أن لها فعلاً خاصا كما تقدم تزاوله من غير عضو ، وذلك هو برهان الخلود عند أرسطو يذكره صراحة فى غير ما موضع ، ولو أن حديثه عن الخلود مبهم فى بعض المواضع يفتقر إلى التأويل — أما الإرادة فهى القوة النازعة إلى الخير المعلوم بالعقل ، وهو خير معنوى روحى كالفضيلة ومحبة الله ، فلا بد أن تكون الإرادة روحية كذلك تتبع إدراك العقل كما يتبع النزوع الحسى إلى اللذة إدراك الحواس .

و — الأخلاق :

للناس فنون وصناعات يرمى كل منها إلى تدبير أفعالهم فى ناحية معينة لبلوغ غرض معين . ولكن الناس مع اختلاف أفعالهم

وأغراضهم يشتركون فى الإنسانية ، والانسان إنسان قبل أن يكون طبيباً أو نجاراً أو مصوراً أو غير ذلك ، فهناك بالضررة «علم يعنى بأفعال الانسان بما هو إنسان ، ويدبرها على هـذا الاعتبار» فيقرر ما يجب فعله وما يجب اجتنابه على الاطلاق — وهـذا العلم هو علم الأخلاق .

والانسان فى جميع أفعاله يقصد إلى الخير ، سواء أكان هذا الخير حقيقيا كالفضيلة أم ظاهريا كاللذة ، فما هو خير الانسان الذى يجب أن نختاره ؟ أو ما هى الغـاية التى يجب أن نسعى لإدراكها ؟ يذهب الناس كافة إلى أن الخير الذى ما نزال نطلبه والغاية التى ما نزال ننشدها إنما هى السعادة ، وأن الانسان مهما يفعل فإنما هو يفعل لينال السعادة ، ولـكنهم يختلفون فى فهم السعادة : فبعضهم يظنها فى اللذة ، وبعضهم فى الشرف ، وبعضهم فى الحـكمة ، فلننظر فى هذه الخيرات الثلاثة .

أما اللذة فظاهرة نفسية أصلها أن للانسان قوى تتطلب العمل ، وأن لـكل منهـا موضوعاً تتجه إليه طبعاً ، فإذا ما عملت نجمت لذة . فليست اللذة غاية فى الأصل ، ونحن أول ما أكلنـا أو شربنا لم نفعل ذلك ابتغاء اللذة ، بل ابتغاء سد الرمق ، وكل من يأكل لأجل الأكل يرتكب شططاً ويجر على نفسه ضرراً . وإذن فليست اللذة شيئاً متمايزاً من الفعل ، ولـكنها ظاهرة مصاحبة للفعل ، تنضاف إليه كالنضارة إلى الشباب . فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع ،

ولا شك أن قوانا وأفعالها وموضوعاتها تتفاوت ، فليس الحس كالعقل وليس المال كالفضيلة . فلا يجوز القول بالإطلاق أن اللذة حسنة أو أنها رديئة ، ولكن الأفعال هى التى توصف أولا بالحسن أو بالرداءة ، وبالخير أو بالشر . والمشاهد أن اللذة إن طلبت لذاتها ألحقت بالشخص ضرراً بليغاً ، وإذن فليست هى السعادة ؛ وليست هى غايتنا فى الحياة .

وأما الشرف أو تكريم الناس إيانا فهو أيضاً ظاهرة مصاحبة لشىء آخر : فإن كان لمنصب أو مال كان متعلقاً بالناس أكثر منه بنا ، يمنحونه أو يمنعونه كما يرون ، وكان على كل حال شرفاً كاذباً ؛ وإن كان لفضل كان الفضل خيراً منه لأنه علته ولأنه ألصق بالنفس . فليس الشرف غاية فى ذاته .

تبقى الحكمة ، وفيها السعادة الحقيقية ، ذلك لأن لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكمال الموجود أو خيره يقوم فى تمام تأدية وظيفته ، وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها ، ليست هى الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ولكنها الحياة الناطقة ، وإذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل وجه ، لأنه إن عدل عنها إلى اللذة شابه البهائم وفقد إنسانيته ، وإن أخذ بها عادت عليه بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودواماً ، وصار إنساناً بمعنى الكلمة .

وإذا اتبعنا الحكمة وحكّمنا العقل فى جميع أفعالنا طبعنا قوانا

واستعداداتنا على حالات معينة هى ما يسمى بالفضائل ، كما أن اتباع الشهوة يطبع القوى على حالات أخرى مضادة هى الرذائل . فليست الفضيلة والرذيلة طبيعتين ، وإنما الفضيلة تكتسب وتتعلم كما يتعلم أى فن بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن ، وتفقد الفضيلة بإتيان أفعال مضادة لها . والأفعال بالإجمال منها ما هو إفراط ، ومنها ما هو تفريط ، ومنها ما هو وسط بين الطرفين ، فبناء على هذه المقدمات نعرّف الفضيلة بأنها « ملكة اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة » .

نقول : « إن الفضيلة ملكة » ، ونعنى بذلك أنها حال للنفس مكتسبة بالمران وطبيعة ثانية ولدها التكرار ، فلا يعد الرجل سخيا ، أو عدلاً ، أو عفا حقا إلا إذا سخا ، أو عدل ، أو عف دائما ومن غير عناء ، كما أن المصور مثلا لا يعدّ مصوراً حقا إلا إذا زاول التصوير حتى يجيده من غير عناء . وكذلك الحال فى كل صاحب فن أو صناعة ، كالطبيب ، والجراح ، والحدّاد ، والكاتب الخ . أما الفعل الفاضل المفرد أو المتكرر فى فترات بعيدة ، فليس بينه وبين الفعل الصادر عن ملكة الفضيلة سوى شبه ظاهرى فقط ، لأنه غير صادر عن حال راسخة فى النفس ، ولا يدل على أن النفس اختارت الفضيلة حالا لها وغاية .

نقول : « إن الفضيلة ملكة اختيار الوسط العدل » . ونقصد

بالوسط ، لا الوسط الرياضى الواقع على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، بل وسطاً بالإضافة إلينا متغيراً تبعاً للأفراد والأحوال ؛ فمثلاً الوسط الحسابى بين الحد الأقصى والحد الأدنى لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة ، ويقل عن حاجة المصارع ، ولكن المقدار اللازم للمصارع وسط عدل بالإضافة إليه ، وإن زاد كثيراً عن حاجة الرجل العادى أو الضعيف المريض ، كما أن المقدار اللازم للمريض وسط عدل بالإضافة إلى حالته . فالوسط العدل هو الذى يعيّنه العقل بالحكمة تبعاً للظروف . لذلك نعدّ الشجاعة مثلاً وسطاً عدلا بين إفراط هو التهور وتفريط هو الجبن ؛ ونعدّ السخاء وسطاً عدلا بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتير ؛ ونعد العفة وسطاً عدلا بين إفراط هو الشره وتفريط هو الجمود . ثم نرى الشجاعة والسخاء والعفة تتفاوت فى أوساطها بتفاوت الأفراد واختلاف الظروف ، حتى إن الأرملة الفقيرة التى تجود بدانق أسخى من الغنى يعطى مبلغاً ضخما هو بعض فضلته ، بل إن الوسط الفاضل اعتبارىّ لا رياضى حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه ، ذلك أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر ، فالشجاعة أقرب للتهور منها للجبن ، والسخاء أقرب للتبذير منه للتقتير ، والعفة أقرب لجمود الشهوة منها للشره ؛ أى أنه تارة يكون أقرب للإفراط ، وطوراً أقرب للتفريط . ومما تجب ملاحظته ، أن الفضيلة وإن تكن من حيث ماهيتها وسطاً

بين طرفين مرذولين ، إلا أنها من حيث الخير حد أقصى وقمة ، إذ أن الوسط هو ما تعيّنه الحكمة بعد تدبر جميع الظروف ، هو ما يجب فعله « هنا والآن » فهو خير بالإطلاق تابع لنية الفاعل لا لكمية المفعول .

ز — السياسة :

إذا انتقلنا من الأخلاق إلى السياسة فقد ارتقينا من علم أدنى إلى علم أعلى ، لأن الدولة هى التى تهيئ للأفراد الأسباب المادية والأدبية للحياة الفاضلة ، تحمى حياتهم وتتعهدهم بالتعليم والتربية فيتعاونون على اكتساب الفضائل والعلوم وتحقيق إنسانيتهم . وهى فى أداء مهمتها هذه تسترشد بالأخلاق طبعاً ، تشرعها قوانين وتحوطها بسياج من الرهبة يزيد فى احترامها ، ولكنها تسترشد أيضاً بغير علم الأخلاق من العلوم والفنون ، كعلم الاقتصاد لتوفير الرخاء ، وكفن الحرب لصيانة الاستقلال ، وما إليهما من وسائل الرقى وعوامل الحضارة . فالدولة الحكم الأعلى فى المجتمع توجه جهوده إلى غايته ، وتستخدم الفنون والصناعات ، والعلم الخاص بها أرفع العلوم العملية جميعاً .

وعلى ذلك فدعوى السوفسطائيين ساقطة ، إذ يقولون إن الاجتماع وليد العرف أو نتيجة عقد كما يزعم أيضاً بعض الفلاسفة المحدثين ؛ الحقيقة أن الاجتماع قائم على الطبيعة الإنسانية النازعة إلى كمالها ، وأن الإنسان مدنى بالطبع ، فهو لا يوجد بغير الأسرة ترعاه وتؤيده إلى أن

يبلغ أشده ، فالأسرة المجتمع الأول . وتليها القرية ، وهى مجموع أسر تتآزر لتوفير حياة أوسع وأكمل مما تستطيعه الأسرة الواحدة . وإذا ما اتحدت القرى المتجاورة كوّنت مدينة ، أى مجتمعاً تاما ، يكفى نفسه بنفسه ويكفل تحقيق جميع أغراض الحياة ، الضرورى منها والكمالى ، المادى منها والأدبى . فأرسطو يتفق مع أفلاطون ومعظم اليونان فى عصره على أن المدينة أرقى الجماعات ، ولا يرى فى الإمبراطوريات سوى مجتمعات غير طبيعية تعتمد على الحرب والتجارة وتتخذهما غاية لها . فيفسد بهما المجتمع . وما الغاية الحقة إلا الفضيلة فى السلم والقناعة .

ويتعين علينا أن ننظر هنا فى الأسرة ، وهى الخلية الاجتماعية ، وفى المدينة . تتألف الأسرة من الزوجين والبنين والعبيد . أما الزوجان فبينهما تفاوت : الرجل أكمل عقلا من المرأة فهو رأس الأسرة وإليه يرجع تدبير شؤون الدولة ، ويرجع للمرأة العناية بالبنين وبالمنزل تحت إشراف الرجل : ذلك ما تريده طبيعة كل منهما ، وليس بصحيح ماقال أفلاطون من أن الطبيعة جعلت المرأة مساوية للرجل وهيأتها للمشاركة فى الجندية والسياسة . وأما البنون فهم لوالديهم كما يدل عليه الميل الطبيعى . وقد ظن أفلاطون أن شيوعية الأطفال توسع دائرة التعاطف ، ولكنها فى الحقيقة تؤدى إلى انتفاء المحبة والاحترام ، لأن الطفل الذى هو ابن الجميع ليس ابن أحد ؛ هذا إلى أن تشابه الأطفال والوالدين

يكشف القرابة حتما ، فتزول الشيوعية ، ويعود الميل الطبيعى من جانب الوالدين نحو أولادهم . وأخيراً العبيد ووظيفتهم تحصيل الثروة الضرورية للأسرة والقيام على خدمتها ؛ ذلك بأن « المواطن » رجل حر حبته الطبيعة ذكاء وشجاعة فبنى لنفسه مدينة وفرغ لسياستها ، وخصص حياته لخدمتها فى السلم والحرب ، فلا يتسع وقته للعناية بشؤون معاشه ، وتأبى عليه كرامته أن يتنزل للأعمال اليدوية يزاولها ، فيشوه يديه وخلقته ، ويظهر بمظاهر وضيعة . فكان لابد له ممن يتكفل بذلك دونه ، وقد أوجدت الطبيعة شعوباً قليلى الذكاء ، أقوياء البنية ، فقدمت له منها « آلات للحياة » هى « آلات حية » ، وأولئك هم العبيد . فأرسطو يقبل الرق كما قبله أفلاطون ، ويلتمس له أساساً فى الطبيعة ، ويرفع الشعب اليونانى إلى مقام السيد من سائر الشعوب . ولاشك أنه مسرف فى تعريف الرقيق ، بل إن مذهبه لينكر عليه هذا التعريف ، فإن الطبيعة الحقة للرقيق أنه إنسان ، فلا يمكن بحال اعتباره مجرد « آلة حية » . على أنه يقول إن ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط أبيه ، فإن لم يرثه لم يكن عبداً بالطبع وانفتح أمامه باب العتق ؛ وهو يوجب على السيد أن يحسن استخدام سلطانه على رقيقه ، وأن يعامله معاملة إنسانية . والمعنى الذى يؤخذ من مجموع أقواله هو أن الرقيق خادم مدى الحياة .

أما المدينة فلها غاية عليا هى معاونة الأفراد على بلوغ كمالهم العقلى

والخلق . ولها غاية أدنى هى توفير أسباب المعاش الحسن . والغاية الثانية وسيلة للأولى وخاضعة لها من حيث أن سعادة الإنسان عقلية خلقية كما تقرر فى علم الأخلاق . لذلك يجب على الدولة أن تقف الاستعداد الحربى والتجارة عند الحد الملائم للغاية العليا ، وهى تفوّت على الأفراد هذه الغاية حتما إذا اتخذت من دونها الحرب غاية كإسبرطة أو التجارة والملاحة كبعض مدن أخرى . أما الحرب فواضح أنها وسيلة لصيانة الحق أو لاسترداده ، ولا يمكن أن تكون الحالة الطبيعية للمدينة . وأما التجارة فالأصل فيها المبادلة ، مبادلة أشياء بأشياء ، لإرضاء الحاجات الضرورية . ثم اخترع النقد وسيلة للمبادلة ورمزاً للثروة ، وما لبث أن انقلب غاية يطلب لذاته ، وصار الإنتاج غاية كذلك بعد أن كان وسيلة للحياة يقدر على قدر حاجاتها ! فنشأت التجارة ، وهى غير طبيعية لأنها مبادلة الأشياء لا بأشياء أخرى لأغراض طبيعية ، بل بالنقد وهو اختراع غير طبيعى ، ولأن هذه المبادلة تجرى دون مراعاة الحد الضرورى للحياة . ومن باب أولى الربا غير طبيعى لأنه مبادلة النقد بالنقد نفسه ، والنقد معدن لا ينتج كالحقل ولا يلد كالماشية ، فلا يصح عدلا أن تتقاضى « فائدة » عن النقد . — فأرسطو يميل إذن إلى عيشة بسيطة أقرب إلى الطبيعة والقناعة منها إلى الاختراع والترف ، ويريد المدينة غنية بالعلم والفضيلة لا بالمال والسلطان .

وقد مرّ بنا نقده بعض آراء أفلاطون السياسية ، وهو يخالف أستاذه كذلك فى مسألة الحكومة المثلى ، ويسخر من أولئك المصلحين والمشرّعين الذين يحاولون تصوير أفضل شكل حكومى بالإطلاق غير عابئين بتفاوت الشعوب وتقلب أحوالها ، ويقرر أن رسم الحكومة الصالحة لشعب ما يجب أن يراعَى فيه طبيعة ذلك الشعب ، ولكنه يرى إجمالا أن خير الحكومات حكومة الطبقة الوسطى ، أى الطبقة المؤلفة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة ، فإن حكومتهم مزاج من الأوليغركية (أى أرستقراطية المال) ومن الديمقراطية مع ميل إلى هذه ، وقد قلنا فى الأخلاق « إن خير الأمور الوسط » ؛ لهم مصلحة حقيقية فى المدينة فيتوخون الخير العام ، وهم مشغولون بعملهم الذى يعيشون منه فيفضلون إجراء الدستور على عقد الجلسات الكثيرة وإضاعة الوقت فى المناقشات ، وكلما زاد عددهم كانوا أقدر على مقاومة الأحزاب المتطرفة وصيانة الدستور .

الفصل الخامس

مدارس العهد الأخير

ا — المدرسة الأبيقورية :

بعد أرسطو ظهرت فى أثينا مدرستان متعاصرتان متعارضتان ، هما المدرسة الأبيقورية والمدرسة الرواقيـة ، وكان لهما أثر كبير فى أواخر العالم القديم وأوائل العهد المسيحى ، لأنهما عنيتا خصوصاً بالأخلاق ، وكانتا تتنافسان فى دعوة الناس إلى السعادة .

ولد أبيقوروس فى ساموس سنة ٣٤١ من أسرة أثينية ، جاء أثينا مرة أولى فى الثامنة عشرة ، قضى فيها فترة قصيرة ، ثم رحل إلى آسيا الصغرى . وفى سنة ٣٠٦ عاد إلى أثينا وأنشأ بها مدرسة ظل يعلم فيها إلى وفاته سنة ٢٧٠ .

الغاية من الفلسفة عنده طلب السعادة والنجاة من الألم ، لذلك لم يشتغل بالمنطق والطبيعة إلا بالقدر الذى رآه ضروريا لإقامة مذهبه فى الأخلاق ، ولم يكن يقتضى من التلميذ إلا أن يعرف القراءة ؛ فأشبه الكلبيين والقورينائيين فى الرغبـة عن العلم للعلم ، وفى حصر الفلسفة فى الأخلاق وتبسيطها وجعلها فى متناول كل إنسان ، وهذا

موقف جدير بالاعتبار ، هو أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة ؛ الفلسفة بطبيعتها من شأن أقلية ممتازة لما تقتضى من فراغ وذكاء وطول بحث ، وكانت كذلك عند اليونان . ولكن هذه الشروط غير ميسورة لكل الناس ، ولهم جميعاً مع ذلك الحق فى السعادة ، فكان لا بد من اختصار الفلسفة ، والاقتصار منها على ما يتصل بالأخلاق فحسب .

أبيقوروس مادى على مذهب ديموقريطس ، قال بالجواهر الفردة مع شىء من التعديل : كان ديموقريطس قد نفى الثقل عن الجواهر ، ولم يعين علة لحركتها ، فارتأى أبيقوروس أن الثقل خاصية لها ، وأنه علة الحركة من أعلا إلى أسفل . وكان ديموقريطس قد قال إن هذه الحركة تتم على خط مستقيم ، ففكر أبيقوروس أن الجواهر إذن لا تتلاقى ولا تؤلف الأشياء ، ولكن الأشياء موجودة مؤلفة من جواهر كما يقرر المذهب ، فلا بد من القول أن الجواهر تنحرف من تلقاء أنفسها فى هذا السقوط فتتلاقى ؛ ولنا على ذلك شاهد آخر من أنفسنا : فإن لنا إرادة حرة تضاد حركة الجسم الطبيعية ، وهذه الإرادة هى انحراف الجواهر فى الإنسان ، وما هو حاصل فى الإنسان فهو حاصل فى الطبيعة . بهذا الانحراف ظن أبيقوروس أنه يصلح مذهب ديموقريطس ويعلل الحرية ، والحرية ضرورية للأخلاق .

وهو مادى فى الأخلاق أيضاً ، ولكنه يسعى جهده لتلطيف

ماديته ؛ فغاية الحياة عنده اللذة الجسمية ، كما قال أرستبوس ، إلا أنه يفترق حالاً عن هذا الفيلسوف فيشترط أن تكون اللذة لذة حقا ؛ أى أن لا تجر وراءها ألماً ، وإلا بطلت أن تكون لذة خالصة ، فيجب إذن اجتناب اللذة التى تسبب الألم . وكذلك قد يقتضى طلب اللذة تحمل بعض الألم ؛ فيجب قبول الألم الذى يسبب لذة أعظم . إذا نحن اتبعنا هذين المبدأين حققنا لأنفسنا لذة مستمرة طول الحياة ؛ بينما اتباع مبدإ أرستبوس مطلقاً من كل قيد بالجرى وراء كل لذة والهرب من كل ألم دون نظر إلى العواقب ، يورث الهم والمرض ، وبعبارة أخرى ، اللذة التى هى الغاية ليست تلك الحركة العنيفة التى نضطرب بها حيناً ، ثم يكون بعدها ما يكون ، بل هى الاستمتاع بالهدوء والطمأنينة أطول وقت ممكن ، وبذلك نخرج من مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة ، فلا نطلب اللذة الحاضرة لمجرد كونها لذة فحسب ، بل نطلب منفعتنا طول الحياة إن أمكن ، أى نطلب لذة خالصة دائمة هى ما يعبر عنه بالسعادة .

وتتحقق السعادة بتوازن الجسم وخلوه من الألم ، وبهدوء النفس وخلوها من الخوف ؛ ولأجل العمل على توازن الجسم يجب الاكتفاء باللذات الصادرة عن إرضاء النزعات الطبيعية الضرورية كلذات الطعام والشراب ، والقناعة فى ذلك بما تتطلبه الطبيعة حقا ، وهو قليل ؛ أما الترف فى الطعام والشراب ، فلذة غير ضرورية

لا تقتضيها الطبيعة ، لذلك يجب رفضها فى الأكثر ، وإن رأينا أن نرضيها أحياناً فليكن ذلك بغاية التؤدة لئلا تتحول إلى شغف فتجلب لنا الهم .

ولأجل العمل على هدوء النفس يجب الإقلاع عن طلب بعض لذات يتوهمها معظم الناس لذات حقيقية ، وهى أسباب اضطراب كثير وليست طبيعية ولا ضرورية ، مثل لذة المال ونباهة الذكر وجاه المنصب . ويجب العدول عن كل ما من شأنه أن يشغل البال ويجلب الهموم ، مثل الزواج والشؤون السياسية . ويجب تخليص النفس من الخرافات التى تزعج العامة فى كل وقت ، وتولد فى نفوسها الخوف من الآلهة ومن القدر ومن الكسوف والخسوف وغيرهما من الظواهر الجوية ومن الموت : فالآلهة لا يعنون بالعالم ، والعالم مادة وحركة ليس غير ، فلا معنى للقدر ، وليست الظواهر الجوية علامات شر ولا خير ، وإنما هى أحداث طبيعية فحسب ، وإذن فلا داعى هناك للخوف وللصلاة وتقديم القرابين ، وإن جاز للأبيقورى أن يختلف إلى المعابد ويشارك العامة فى شعائرها ، فذلك تفادياً من خصومتها وضماناً لطمأنينته ، كما كان يفعل أبيقوروس نفسه . أما الموت فالخوف منه ناشئ عن وهم بحت ، إنه فناء تام فلا شعور فى القبر ولا ألم .

وأبيقوروس مادى كذلك فى مذهبه الاجتماعى ، فهو لا يعتقد بالعدالة نظاماً طبيعيا ، وإنما هو يرى أن المنفعة هى القانون الطبيعى ،

وأن الأصل أن لكل إنسان أن يطلب منفعته ما وسعه الطلب . ولكن الناس إذا عملوا بهذا الأصل تعارضوا لتعارض منافعهم وأضر بعضهم ببعض ، فتعاهدوا أو تعاقدوا على حدود يلتزمونها ، وهذا ما سمى بالعدالة وهو تعاقد قائم على المنفعة . فلا عدالة حيث لا يوجد عقد ، ولا عدالة حيث يمكن نقض العقد وتحقيق المنفعة دون استهداف للخطر . غير أننا فى الغالب لا نأمن انتقام الآخرين ، فعلينا أن نلتزم العدالة لنكفل لأنفسنا السلامة من الانتقام ومن خوف الانتقام ، ونحتفظ بالطمأنينة وهى خيرنا الأعظم .

على هذا النحو حاول أبيقوروس أن يصون الاجتماع كما حاول أن يصون الأخلاق مع تمسكه بالمذهب المادى ، الذى إن طبقناه تطبيقاً دقيقاً هدم الأخلاق الفردية والاجتماعية لقصوره دون تقديم مبدإ يوجب علينا تفضيل المنفعة والطمأنينة . إذا كانت الغاية هى اللذة وكان كل شىء ينتهى بالموت فكيف السبيل إلى إقناع أرستبوس وأتباعه إذا هم آثروا حياة قصيرة قوية اللذة على حياة طويلة خفيفة اللذة ؟ الأمر هنا متروك للمزاج الشخصى ، وكان أبيقوروس رجلا عليلا سقيما فمال إلى القناعة والراحة ، ولم يكن تلاميذه مرضى فما لبثت أمزجتهم أن مالت بهم إلى اللذة من غير قيد ولا حياء ، فأشبهوا القورينائيين أو فاقوهم حتى صار لفظ «أيقورى» مرادفاً للفظ المستهتر مع بعد مذهب أبيقوروس وسيرته عن الاستهتار .

ب — المدرسة الرواقية :

ظهرت الرواقية فى نفس الوقت معارضة للأبيقورية أشد المعارضة ، أنشأها زينون وهو أسيوى ولد فى قبرص سنة ٣٣٦ وجاء أثينا حوالى سنة ٣١٢ وتردد على مدارسها ثم أخذ يعلم فى رواق — وهـذا أصل تسميته هو وأتباعه بالرواقيين . وتعتبر المدرسـة أول مشاركة بارزة من جانب الشرقيين فى الفلسفة اليونانيـة ، فقد كان لها بعد زينون زعيمان كبيران أسيويان أيضاً عملا على توضيح مبادئها وتأييدها ضد خصومها . ذلك أن حروب الإسكندر كانت قد فتحت الشرق أمام اليونان وثقافتهم فاصطنع الشرقيون هذه الثقافة وساهموا فيها ، وكان الساميون منهم مبرّزين فى هذا الميدان ، وكانت الرواقية أعظم شاهد على منافستهم لليونان .

الرواقيون ماديون على مذهب هرقليطس ، والمادية هى النقطة الوحيدة التى يتفقون فيها مع الأبيقوريين ؛ غير أنهم يخالفونهم فى تصور المادة ، فهم لا يعتقدون بالجوهر الفرد ، أى بجزء من المادة لا يتجزأ ، بل يزعمون أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية ، وأن النار هى التى تمسك أجزاء الجسم الواحد وتجعله واحداً ، كما أنها هى التى تربط أجزاء العالم وتجعل منهـا كلا متماسكا ؛ ويرون فى النار رأى هرقليطس من أنها شىء حى ، فيه قانون أو قدر أو عقل تعمل

بموجبه ، وأن العالم جسم حى نفسه النار العاقلة ، ويدعون العالم الله ؛ فهم « حلوليون » لا يفصلون بين الله والعالم ، بل يحلون الله فى العالم ويجعلونهما موجوداً واحداً يتطور من النار الصرفة إلى مظاهر الكون المختلفة ، ثم تخلص النار من هذه المظاهر فيحدث « الاحتراق العام » وتعود فتتطور على نفس هذا النسق وهكذا إلى ما لا نهاية .

ومذهبهم فى الأخلاق تابع لهذه النظرية . إذا كان فى الطبيعة قانون وعقل وكان الإنسان جزءاً من الطبيعة ، فوظيفته أن يحيا وفق الطبيعة والعقل ، وإلا كان متمرداً على القانون الكلى متوهما نفسه مستقلا عن سائر الوجود وهو جزء منه مرتبط به كل الارتباط . ويتعرف الإنسان قانون سيرته بالرجوع إلى ميوله الأساسية ، وقد وضعت الطبيعة فيه هذه الميول لتدله على إرادتها منه ، فالميل الأولىّ هو حب البقاء الذى يهديه إلى التمييز بين ما يوافقه ويحفظ كيانه ، وما يضاده ويلاشيه . فالأبيقوريون على ضلال ، إذ يدّعون أن الميل الأولى طلب اللذة ، فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الإنسان على ما يوافق طبيعته ، وما الألم إلا عرض ينشأ حين يحل بالإنسان ما يضاد طبيعته ، وتنقلب اللذة شرا وألماً إن طُلبت لذاتها دون نظر إلى موافقة الفعل للطبيعة الإنسانية أو عدم موافقته . فما تجب مراعاته أوّلا وقبل كل شيء ، ودون كل شيء هو مطابقة الإرادة الإنسانية للإرادة الكلية . فى تلك المطابقة وحدها الحكمة والخير والفضيلة والسعادة ، لأنها فى

مقدورنا كلما أردنا ، لا تستطيع قوة أن تحوّلنا عنهـا ، لأن قوة مّا لا تستطيع أن تنفذ إلى الإرادة وتقهرها على غير ما تريد .

وما عدا ذلك من الأشياء الخارجية وأحداث الحياة ، فليس خيراً أو شرًّا بالذات ، وليس متعلقاً بإرادتنـا . فمن الحماقة أن نسعى وراء الأشياء الجزئية الزائلة ونكلف أنفسنا فى هذا السعى المشاق والهموم ، ومن الحماقة أن نهلع لمرض أو حرب أو نكبـة أية كانت وننغص حياتنا بالخوف والحزن واليأس ، وما هذه الانفعالات بمجدية شيئاً فى دفع المقادير وتصريف الحدثان ، بل واجب الحكيم أن يعتصم بإرادته ويحتفظ بحريتـه فيرتفع بنفسه فوق كل شىء ، لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يحزن ، بل يقبل طوعاً كل ما يصيبه من رزايا فى عرف الناس لعلمه أنهـا ليست كذلك فى عرفه ، وأن كل شىء فى الطبيعة إنما يحدث بالإرادة الكلية ، اللهم إلا إذا نزلت به نوازل لا تطاق ، فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص من حياة عجزت إرادته فيها عن تحمل القدر ، وزال منها التطابق بين الإرادة والطبيعة .

والرواقيون يعارضون الأبيقوريين فى المسائل الاجتماعية : فالأسرة عندهم طبيعية ، والمجتمع طبيعى كذلك يتكون بامتداد التعاطف والتعاون إلى خارج نطاق الأسرة ؛ فالحكيم الرواقى يؤسس أسرة ويعنى بالشؤون الاجتماعية . بل إن عطفه يعدو حدود المدينـة ويعدو حدود الجنس فيشمل الإنسانية جمعاء ، لأن أفرادها متفقون فى الماهية

موجودون فى طبيعـة واحدة ، فهم جميعاً إخوة ومواطنون ، ووطن الحـكيم الرواق الأرض بأسرها .

وللرواقيين موقف بإزاء الدين يختلف عن موقف الأبيقوريين ، فقد كان هؤلاء يقومون بالشعائر الشعبية رياء وخشـية إثارة العامة عليهم بينما الرواقيون كانوا يروضون أنفسهم على التقوى ويذكرون الله ويتوجهون إليه بالدعاء . لهم صلوات رائعة وحكم سامية فى محبة الله وعبادته والتسليم لإرادته ، ولكنهم لم يخلوا من الرياء أو من التناقض . فإنهم كانوا يقصدون بالله النار وقانونها الضرورى ، لا شخصية حرة سميعة مجيبة ، وكانوا يذكرون أيضاً آلهة بأسمائهم الميثولوجية فيجارون العامة فى الظاهر ويعنون بها فى الباطن الكواكب والعناصر والقوات الطبيعية الكبرى .

وبالجملة كانت الرواقيـة والأبيقورية على طرفى نقيض : تقول الرواقية بوحدة الوجود وبقانون ضرورى أو عقل كلى منبث فى الوجود ، وتلتمس أساس الأخلاق فى حرية الإرادة وتعين لها قانوناً هو الواجب ، واجب المطابقة بين الإرادة الفردية والإرادة الـكلية ، وتضع السعادة فى الواجب وعبادة العقل الـكلى ، فهى مدرسة عقلية على الرغم من ماديتها ، ومدرسة فضيلة وشجاعة . وتقول الأبيقورية بكثرة الموجودات وتدعها لفعل الصدفة دون رابط ولا قانون ، وتضع السعادة فى اللذة وتجعل قانون الأخلاق المنفعة الذاتية ، وتقصى الآلهة خارج

العالم وتنكر دعاءهم ، فهى مدرسة مادية بكل معنى الكلمة ، ومدرسة لذة ودعة . إلا أن المدرستين تتفقان فى المادية وإنكار الخلود ، فتبدو الأبيقورية أكثر تمشياً مع المنطق إذ تستبعد العقل والقانون والواجب والفضيلة ، وهذه المعانى لا تستقيم إلا فى مذهب عقلى روحى ، وتبدو الرواقية ضعيفة ، إذ تأخذ على نفسها السمو بالإنسان فوق المادة والحياة الراهنة وهى لا تملك غيرها .

حـ — مدرسة الإسكندرية :

إلى جانب هاتين المدرستين كانت الأكاديمية واللوقيون تثابران على عملهما مع شىء غير قليل من الاستقلال عن تعاليم أفلاطون وأرسطو ، فمال رجال اللوقيون إلى إيثار العلم الواقعى وتاريخ العلوم بل المذهب المادى أحياناً ، وبلغ زعماء الأكاديمية حد اعتناق مذهب الشك فى المعرفة حسية وعقلية ، ونبذ نظرية المثل وما يترتب عليها . وكانت مدارس صغار السقراطيين تسير سيرتها وتنافس الأبيقورية والرواقية فى اجتذاب الناس إليها . وعرفت الفيثاغورية نهضة جديدة بين الخاصة . ثم نشأت نزعة ترمى إلى الاقتباس من المدارس المختلفة كانت أساساً لمذهب الاختيار الذى بدأ فى هذا العصر . تلك حال الفلسفة اليونانية فى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد وبعده . نضب إذن معين الابتكار والإبداع ، وانحصر العمل الفلسفى فى شرح أبحاث المتقدمين وتدوين الملخصات ، ولكنه كان عملا قويا ساهمت فيه شعوب

البحر المتوسط ، إذ كانت الثقافة اليونانية قد سادت بينهم وغلبت ثقافتهم .

وفى مقدمة المراكز العلمية الجديدة مدينة الإسكندرية التى ازدهرت منذ نشأتها وغصت بالعلماء من مصريين وساميين ويونان ورومان ، فنافست أثينا وكانت حلقة الاتصال بين الشرق والغرب . فيها علّم إقليدس (٣٣٠ — ٢٧٠) صاحب «مبادئ الهندسة» ، وفيها قضى أرشميدس (٢٨٧ — ٢١٢) بعض سنى شبابه ، ويطول بنا القول لو أردنا التحدث عن تقدم العلم فيها بجميع فروعه المعروفة لذلك العهد . وإنما يهمنا هنا التحدث عن الفلسفة وما كان من نصيب الإسكندرية فيها ، فنقول إن الإسكندرية عرفت مدرستين تفلسفتا باليونانية وعلى طريقة اليونان : الواحدة يهودية ، والأخرى وثنية .

كان بالإسكندرية جالية يهودية تأدبت بالأدب اليونانى حتى نسيت العبرية وأهملتها تماماً ، ولم تكن تقرأ التوراة إلا فى ترجمتها اليونانية . من أشهر رجالها «فيلون» الذى نبغ فى النصف الأول من القرن الأول للميلاد ، وكتب شرحاً ضخما على التوراة قاصداً أن يبين لليونان أن فى الكتاب المقدس فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم . وأدمج فى شرحه آراء فلسفية مختلفة المصادر ، من أفلاطونية وأرسطوطالية ورواقية وفيثاغورية ، دون أن يعنى بتحديد مقاصده وتلخيص أفكاره بحيث يتعذر استخلاص مذهب يضاف إليه . على أنا نجد عنده فكرة

التوحيد والخلق والعناية ظاهرة قوية، وهى فكر غريبة عن الفلسفة اليونانية. ونجده يضع غاية الإنسان فى البلوغ إلى الله بالذات والاتحاد به.

أما المدرسة الوثنية فهى عبارة عن تجديد للأفلاطونية. أسسها أمونيوس الملقب بساكاس أى الحمّال لأنه كان حمالا قبل أن يشتغل بالفلسفة: نشأ مسيحيا ثم ارتد إلى الوثنية اليونانية. لم يدوّن آراءه بل كان يقتصر على التعليم. وأشهر من أخذ عنه «أفلوطين» (٢٠٥ — ٢٧٠ للميلاد) الذى جاءه من ليقوبوليس (أسيوط) حوالى سنة ٢٣٣، ولزمه إحدى عشرة سنة، ثم أراد أن يقف على الأفكار الفارسية والهندية، فرحل إلى سوريا والعراق، ثم عاد إلى سوريا وأخيراً قصد إلى روما سنة ٢٤٥ وأقام بها حتى مماته. وكانت اليونانية فيها لغة الخاصة والمثقفين الذين بهرهم بعلمه الجم وخلقه العظيم. فكان مجلسه حافلا بالعلماء وكبار رجال المدينة، حتى لقد تلمذ له الإمبراطور والإمبراطورة. كتب أربعاً وخمسين رسالة، جمعها تلميذه «فورفوريوس»، ووزعها على ستة أقسام فى كل قسم تسع رسائل فسميت بالتاسوعات. وهى ترمى إلى توضيح مسائل فلسفية بالرجوع إلى مذهب أفلاطون مع الاقتباس من أرسطو والفيثاغوريين والرواقيين.

وخلاصة مذهبه أن فى قمة الوجود «الواحد» أو «الأول» وهو جوهر بسيط كامل. والكامل جوّاد فياض، وفيضه يُحدث شيئاً غيره، فهو مبدأ الوجود. والشىء المحدث عنه «عقل» شبيه به،

يفيض بدوره فيحدث صورة منه هى « نفس » ، وتفيض النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام . فإن المادة آخر مراتب الوجود وأصل الشر فيه ، واتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقائصها وشرورها . فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه والعودة إلى الأول الواحد ، والفلسفة وسيلتها فى صعودها إليه والاتحاد به . هذا الاتحاد هو الغبطة العظمى وهو حال انجذاب تفقد فيها النفس كل شعور بذاتها وتستغرق فى الواحد الأول . هذه الحال ممكنة فى الحياة العاجلة ولكن لا يذوقها إلا القليل ولا يذوقونها إلا نادراً ، ويقول أفلوطين إنه جذب بضع مرات . فالله عنده ليس خالقاً أو صانعاً ، ولكن الموجودات تصدر عنه أو تفيض منه بالضرورة دون أن يعلمها أو يعنى بها ، والعالم المادى صادر عن النفس العالمية ، وهى علة حركاته ونظامه ، وغاية الإنسان الفناء فى الله على ما يقرب من رأى الهنود ، لا إدراك الله بالعقل والاغتباط بهذا الإدراك مع احتفاظ المدرِك بشخصيته على رأى أفلاطون حين يتكلم عن مثال الخير ومثال الجمال .

وتفلسف على طريقة أفلوطين تلميذه فورفوريوس السورى صاحب كتاب « المدخل إلى مقولات أرسطو » المشهور عند العرب باسمه اليونانى « إيساغوجى » (المدخل) . بهما وبأمونيوس يتم الفرع الإسكندرى للأفلاطونية الجديدة . وكان لها فرع سورى فى القرن الثالث للميلاد ، وفرع أثينى فى القرن الرابع . اشتغل رجالها بتحرير

الملخصات وشرح كتب أفلاطون وأرسطو على مذهبهم ، فذاعت أفكارهم من هذا الطريق ، حتى لقد أضيفت إلى الفيلسوفين الكبيرين وهما منها براء.

وكان العالم القديم قد شاخ وهرم ، فشاخت معه الفلسفة اليونانية بحيث أن الإمبراطور يوستنيانوس لما أغلق مدارس الفلسفة فى أثينا سنة ٥٢٩ لم يفعل إلا أن سجل موتها ، إذ أنها كانت قد أقفرت من التلاميذ وتناقص عدد العلماء فيها . ولكن العالم الجديد الذى أخذ يتكون على أنقاض الحضارة اليونانية الرومانية ورث الفلسفة فيما ورث عن تلك الحضارة ، فتمثلها ووجهها وجهات جديدة .

الباب الثانى
الفلسفة المتوسطة

الفصل الأول
الفلسفة المسيحية

١ – الفلسفة والدين :

نشأت الفلسفة اليونانية بمعزل عن ديانة اليونان ومعارضة لها فى المنهج وفى الموضوع : فقد رأينا رجالها يطرحون الخيال فينبذون الأسطورة ، ويعتمدون على العقل فيستخدمون الاستقراء والحد والبرهان، ورأيناهم ينقدون العقائد الشعبية ويستبدلون بهن معارف أخرى فى الألوهية والنفس وأخلاق الإنسان ومصيره قائمة على النظر العقلى لا غير . فكانت الفلسفة فى واد وكان الدين فى واد آخر ، لا يحاول دفاعاً جدياً ولا يقوى على الصراع . ولما وقف اليهود على فلسفة اليونان أعجبوا بها وعدوها فتحاً مبيناً فى ميدان العقل ، ولكنهم كانوا يعتزون بكتابهم المنزل من عند الله المؤيد بالنبوءات والمعجزات . فلم ترعهم مناقضة الفلسفة لبعض عقائدهم الأساسية ، بل استمسكوا بهذه العقائد وحاولوا تسويغها بالأساليب الفلسفية ، وفاخروا اليونان بسبق

التوراة على الفلسفة حتى اتهموا الفلاسفة بالأخذ عن الأنبياء ، وحتى قال بعضهم : « إن أفلاطون ما هو إلا موسى يتكلم اليونانية » . وقد مرّ بنا ذكر فيلون اليهودى الإسكندرى ووضعه « فلسفة التوراة » فوق فلسفة اليونان . ولسنا نذكر اليهود الذين شككتهم الفلسفة فى دينهم وصرفتهم عنه ، ولا الذين آثروا الإيمان فنفروا منها ، فكلا الفريقين يحل مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين بمحو طرف من الطرفين أى أنه يلاشى المسألة ، والمسألة قائمة بقيام الطرفين كأمرين واقعين لا يمكن التغاضى عن أحدهما . فلما جاءت المسيحية وجد من أبنائها من حمل على الفلسفة وحض على نبذها ، وظلت هذه المعارضة متصلة من القرن الثانى إلى نهاية العصر المتوسط ، تشتد أو تخف تبعاً للأحوال . ولكن وجد مسيحيون عرفوا للفلسفة قدرها واشتغلوا بها ، وهؤلاء هم الذين فازوا وحفظوا الفلسفة اليونانية وأبلغوها لأبناء العصر الحديث . وهم طائفتان تتفقان فى اعتبار الفلسفة أداة ثمينة لتبيين العقائد الدينية والدفاع عنها ، وتفترقان فى أن إحداهما — ويمتد تاريخها من القرن الثانى إلى القرن الثانى عشر — قصرت همها على هذه الغاية فاستخدمت الفلسفة وسيلة « لفهم الإيمان » دون مبالاة بها لذاتها ، وأن الطائفة الأخرى ميزت بين الفلسفة والإيمان تمام التميز وعالجت التوفيق بينهما .

وإمام الطائفة الثانية القديس توماس الأكوينى زعيم اللاهوتيين

والفلاسفة المسيحيين ، وسنقول عنه كلمة فيما بعد . فهو يرى أن الفلسفة والإيمان متمايزان من حيث الموضوع ومن حيث المنهج : فموضوع الفلسفة طبيعى مكتسب بالعقل ، وموضوع الإيمان فائق للطبيعة معلوم بالوحى ؛ ومنهج الفلسفة البرهان ، ومنهج الإيمان الاستناد إلى النقل . وحتى حين يعلمنا اللاهوت مسائل هى فى متناول العقل ، مثل وجود الله وخلود النفس ، لا يختلط بالفلسفة ، لأنه إنما يعلم هـذه المسائل أخـذاً عن الوحى لا عن العقل . فيعرض موضوعاته على جميع الناس بلا استثناء ، وموضوعاته التى هى بذاتها فى متناول العقل قد لا تكون كذلك بالإضافة إلى بعض العقول لما تستلزمه من طول البحث ودقة التأمل ، ومن الاستعداد الشخصى للتأمل والبحث .

هـذا التمايز لا يعنى أن يبقى الايمان والفلسفة منفصلين فى عقل المؤمن ، فإن للايمان هيمنة على الفلسفة بإقرار العقل نفسه الذى حين يعلم وجود الله يعلم أن وحى الله واجب الاحترام ، وللفلسفة أن تتطلع إلى الايمان باعتباره الحقيقة الكبرى ، وأن تحاول تفهمه بقدر المستطاع . فمن الوجه الأول الايمان يشرف على العقل إشرافاً خارجيا بأن يعرض عليه قضاياه وينبهه إلى أنه إن انتهى إلى مخالفتها كان ذلك دليلا على فساد عمله وداعية لإعادة النظر ، ومن الوجه الثانى الإيمان يثير مسائل ومعانى لم يكن العقل ليصل إليها لولا الوحى ، ويدعه يبحثها بوسائله الخاصة . فيبرهن على ما يقبل البرهان منها ويزيد بذلك أموراً جديدة فى

الفلسفة ، أو يجتهد فى تقريب الباقى إلى الفهم بالتشبيه والتمثيل .

فالفلسفة والدين متمايزان بالموضوع وبالمنهج ، ولكنهما متصلان متعاونان فى عقل المؤمن كل بحسب موضوعه ومنهجه ، ذلك هو الحل الذى انتهى إليه تفكير المسيحيين فى القرون الوسطى .

ب — الفلسفة المسيحية وأفلاطون:

كان ممن دخلوا المسيحية فى أوائل عهدها رجال مثقفون بالثقافة اليونانية المنتشرة حينذاك فى حوض البحر المتوسط كما قلنا . وكان المسيحيون مضطهدين من جمهور الوثنيين يضايقونهم ويختلقون الأكاذيب على أخلاقهم وعقائدهم ، ومن أباطرة روما يلاحقونهم تعذيباً وتقتيلاً . فكان من الطبيعى أن ينهض هؤلاء المثقفون للدفاع عن دينهم ، وأن يكتبوا باليونانية وأن يعرضوا للفلسفة ويستخدموا أساليبها . وجهوا للأباطرة « دفاعات » راجين أن يقرأوها فيكفوا عن الاضطهاد ، وكانوا يقصدون إلى مخاطبة الجمهور المثقف من وراء الأباطرة ، فجاءت دفاعاتهم كتباً مبوبة ، فيها هجوم ودفاع ، وخطابة وفلسفة . هؤلاء هم « المحامون عن الدين » الذين ظهروا فى القرن الثانى . اتفقوا فى الموضوعات التى تناولوها وتفاوتوا فى بيانها ، كل بحسب مزاجه وعلمه . وهذه الموضوعات ثلاثة : نقد المعتقدات والأخلاق الوثنية ، شرح الإيمان المسيحى ، الإشادة بالأخلاق المسيحية.

وهم بالنسبة إلى الفلسفة فريقان : فريق يحمل عليها وينكر كل فضل لليونان ويضيف الفضل كله للشرق ، مصدر العلم ومهبط الوحى اليهودى المسيحى ، وفريق يعجب باليونان وبفلسفتهم ، ويعلن أنهم بلغوا إلى بعض الحقائق المسيحية بقوة عقلهم ، وأن لا تعارض بين الفلسفة والدين . ويجب أن تقول إن هذا الفريق الثانى كان يقصد بالفلسفة اليونانية فلسفة أفلاطون بنوع خاص ، وكانت تبدو بنزعتها العقلية الروحية أقرب المذاهب إلى المسيحية . أما الأبيقورية فكانت مرفوضة رفضاً باتاً عند المسيحيين لماديتها وإلحادها . وأما الرواقية فكانت مرفوضة كذلك مع ما فيها من تعبد وفضيلة ، لأنها مادية حلولية تنكر تمايز الله من العالم ، فتؤله المادة وتنكر الخلود وتجيز الانتحار . وأما الأرسطوطالية فكانت معرفتهم بها سطحية ، وكانوا يعتبرونها ملحدة ، وسيأتى الكلام عليها فى الفقرة التالية .

إذن كانت الأفلاطونية الفلسفة الحقيقة بهذا الاسم عندهم . غفلوا أو تغافلوا عما فيها من تعدد الآلهة ولو فى الظاهر ، ومن قول بقدم المادة وقصر فعل الله على تنظيمها دون خلقها ، وبشيوعية النساء وتحديد النسل وقتل الأطفال الضعاف والمشوهين ، وتناسخ النفوس بعد الموت ، وغير ذلك مما ينافى المسيحية كل المنافاة . وراقهم منها فكرة الإله الخيّر الصانع المعنى بالعالم ، وقسمة الوجود إلى محسوس ومعقول ، وإثبات روحانية النفس وخلودها ، وتحقير الجسم والحياة

العاجلة ، والحض على الزهد ، والتسامى إلى الاتحاد بالله الذى هو خير وجمال بالذات . ونحن نجد هذه النظرة إلى أفلاطون عند أول هؤلاء المحامين عن الدين وأجلهم شأناً ، وهو القديس يوستينوس (١٠٣ — ١٦٧) ، وهى عنده واضحة كل الوضوح ، فإنه يذكر عدداً من محاوراته ويقتبس منها . ويحكى عن نفسه أنه تردد على جميع المدارس الفلسفية فلم يجد بغيته إلا فى الأفلاطونية ، منها عرف معنى الأمور الروحية حتى خيل إليه حيناً ما أنه أوشك أن يعاين الله ، ومنها انتقل إلى المسيحية كأنه يسير من باب الدار إلى صدرها . ومعنى هذا أن الأفلاطونية كانت عنده وعند كثيرين غيره المدرسة الوحيدة التى تثبت وجوداً روحيا خالصا من المادة فتمهد لقبول المسيحية . فلاغرابة بعد ذلك إذا وجدناه يصطنع عبارات وأدلة أفلاطونية فى معرض الكلام على العقائد الدينية ، ويقتبس مصطلحات رواقية ، فإن اليونان سبقوا غيرهم إلى وضع لغة علمية .

وفى القرن الثالث ، نشأت بالإسكندرية مدرسة مسيحية إلى جانب المدرسة اليهودية والمدرسة الوثنية . وكانت أول الأمر دينية بحتة ، تعرض العقيدة على كل طارق ، ثم حذت حذو المدرستين الأخريين ، فكانت تتناول العلوم على اختلافها ، ومنها الفلسفة ، قبل الخوض فى شرح الكتب المقدسة وهو الغاية من التعليم كله . وكان بعض المتفلسفين من المسيحيين قد ابتدع بدعا فى الدين أغوت كثيرين

فاشتدت معارضة عامتهم للفلسفة وبلغت أقصاها فى الإسكندرية ، ولكن علماءهم ثبتوا للعاصفة . ومن علماء الإسكندرية اثنان انتصرا للفلسفة صراحة وناضلا دونها . أولهما وأوّل أستاذ نابهٍ من أساتذة المدرسة «كليمان» (١٥٠ — ٢١٥) الذى ولد من أسرة أثينية والتحق بالمدرسة ثم صار زعيمها . عرف الأفلاطونية فوجدها أفضل المذاهب ، ولكنها لم تشبع ما أثارت فى نفسه من الأمانى الروحية ثم تنصر فاطمأن . هكذا يقول كما قال يوستينوس وغيره من قبله ، وهو ينقل فى كتبه (وكلها دينية) نصوصاً مطولة عن أفلاطون ، مما يدل على سعة علمه به . ومن أقواله المأثورة أن الفلسفة « وحى ثالث » أنزله الله على اليونان كما أنزل الشريعة على اليهود ليوجههم جميعاً إلى المسيحية ، وأن الحقيقة واحدة ، فالتوفيق ممكن بين الفلسفة والدين : الفلسفة تمهيد للدين وإن تكن تمهيداً غير ضرورى ، إذ قد آمن كثيرون من دونها ، على أنها تعاون على فهم الدين وعلى صد الهجمات السوفسطائية الموجهة للحكمة الإلٰهية . والزعيم الثانى «أوريجان» (١٨٥ — ٢٥٤) ، وهو مصرى من أسرة مسيحية ، استمع إلى أمونيوس ساكاس مؤسس الأفلاطونية الجديدة وعرف أفلوطين عنده ، ولكنه « نقل فن اليونان إلى العقيدة المسيحية » على حد قول فورفوريوس عنه . ومؤلفاته (وكلها شروح على الكتب المقدسة) طافحة بالفلسفة ، ويمكن القول أن الفلسفة دخلت المسيحية نهائيا بفضل جهود هذين العالمين .

على أن أكبر ممثل للنزعة الأفلاطونية فى المسيحية هو القديس أوغسطينوس (٣٥٤ — ٤٣٠) من كبار الكتاب اللاتين . ولد بإفريقية الشمالية من أب وثنى وأم مسيحية . وفى التاسعة عشرة أخذ يعلم النحو والبيان ، ثم انتقل إلى روما وأنشأ بها مدرسة للخطابة ، ثم عين أستاذاً للخطابة فى ميلانو . وفى الوقت الذى بدأ فيه التعليم انضم إلى شيعة المانوية القائلة بإلهين ، إله الخير وإله الشر ، وكانت شيعة قوية تنافس المسيحية ، وبعد تسع سنين هجرها واعتنق الشك مذهباً . وبينما هو كذلك إذ وقعت له « كتب الأفلاطونيين » كما يقول ويقصد بها تاسوعات أفلوطين وكانت قد ترجمت إلى اللاتينية ، فغيرت اتجاه فكره وأعادت إليه الثقة بالعقل وأعطته فكرة الروح وكان قبل ذلك لا يستطيع أن يعقل شيئاً غير مادى ، فلا يستطيع أن يؤمن بإله روحى ونفس روحية . ثم قرأ الكتب المقدسة « فوجد فيها ما لا يوجد عند الأفلاطونيين » فدخل المسيحية فى الثالثة والثلاثين ، ثم صار كاهناً فأسقفا ، وقضى نحو أربعين سنة يشرح الدين ويدافع عنه متأثراً بالأفلوطينية مع شىء كثير من الحرية والتصرف . استخدم المنهج الفلسفى والمصطلحات الفلسفية وأخذ يبعض أقوال أفلاطون ، ولكنه نبذ أقوالاً أخرى كثيرة مثل قدم العالم وصدوره عن الله صدوراً ضروريا والتناسخ وتعدد الآلهة وغير ذلك . وصحح بعض النقط فى المذهب وأهمها نظرية المثل ، فقد قال إن المثل ليست قائمة بأنفسها

ولكنها أفكار الله ، فتفادى بذلك انتقادات أرسطو لنظرية أفلاطون مع احتفاظه بنماذج سرمدية للموجودات فى عقل الله ، ولم يكن أرسطو قد احتفظ بشىء من ذلك فترك « الصور » دون أصل ولا علة كما رأينا آنفاً . وكتابات القديس أوغسطينوس كثيرة تناولت جميع المسائل الفلسفية والدينية تقريباً ، وكان لها أكبر أثر فى تطور العقل الغربى ، بحيث لا نغالى إذا قلنا إنه هو الذى كوّن العقلية الغربية المسيحية ، فمن بعده تفلسف الغربيون على طريقته ، أى على الطريقة الأفلاطونية ، إلى أن عرفوا كتب أرسطو فى القرن الثانى عشر .

ح — الفلسفة المسيحية وأرسطو :

كان المسيحيون الأوائل يعرفون أرسطو من مختصرات ضئيلة أذاعت بينهم أن العالم ضرورى قديم بمادته وصوره ، وأن الله ليس خالقاً له ولا منظما ولا معنيا به ، وأن هناك آلهة يحركون الكواكب إلى جانب الله محرك العالم . ولم تكن هذه المختصرات لتفصح عن رأى صريح فى النفس الإنسانية وأصلها ومصيرها . يضاف إلى ذلك أن أتباع أرسطو كانوا قد مالوا إلى العلوم الطبيعية وعرفوا بها . فاستقر فى الأذهان أن أرسطو « طبيعى » ملحد ، وأن مذهبه معارض للمسيحية كل المعارضة . ونفر منه المسيحيون أشد النفور ، والذين حاولوا إنصافه منهم وضعوه فى مرتبة أدنى من مرتبة أفلاطون . ثم

نقلت بعض كتبه المنطقية إلى اللاتينية فى القرنين الخامس والسادس فحازت قبولا وانتشرت فى المدارس المختلفة، وأفاد الغربيون منها دقة فى التعبير وإحكاماً فى الاستدلال دون أن يحيدوا عن طريقة أوغسطينوس. إلى أن كان القرن الثانى عشر وازدهار الثقافة العربية فى الأندلس، فأنشأ رئيس أساقفة طليطلة ديواناً للترجمة كان الأول من نوعه فى الغرب (١١٣٦—١١٥١). وقد نقل بواسطته من العربية إلى اللاتينية معظم كتب أرسطو، فكانت ظاهرة طريفة فى التاريخ أن يعيد المسلمون إلى مسيحيي الغرب كتباً كانوا هم الذين تلقوها عن مسيحيي الشرق. وما أن انتشرت هذه الكتب حتى عاود المسيحيين ذلك النفور القديم والخوف على الدين من «إلحاد» أرسطو، فأنكر بعض الأساقفة كتبه الطبيعية وحرّموا تدريسها. ولكن الإقبال على أرسطو تزايد حتى لم يمكن صد تياره، إذ وضحت مزاياه لكل منصف، وبان مذهبه على شكل موسوعة كاملة للعلوم مرتبة أدق ترتيب، ومنطقه أنفع أداة للعلم، والعلم عنده أقرب إلى الواقع، والبرهان أكثر إحكاماً مما عند أفلاطون. فهل يطمر هذا الكنز من أجل بعض الشوائب؟ كلا، بل تفيد منه الفلسفة المسيحية وتمحو شوائبه؛ «تُنصّر» أرسطو فيصبح وإذا به نقى لا غبار عليه.

تلك هى الفكرة الجليلة التى جالت بخاطر ألبرتوس الأكبر، والمهمة الشاقة التى عول على الاضطلاع بها. كان ألبرتوس (١٢٠٦ — ١٢٨٠) أكبر علماء عصره، وعى علوم المتقدمين والمتأخرين وزاد عليها

من عنده ، سواء فى ذلك العلوم الطبيعية من جماد ونبات وحيوان ، والعلوم العقلية والدينية . وكتبه الفلسفية صورة من دروسه الشفوية بما فى ذلك الاستطراد وتكرار الشرح ، وكان فى دروسه يتبع تقسيم أرسطو فجاءت كتبه بعنوانات كتب الفيلسوف اليونانى وترتيب مسائلها . غير أنه لم يكن يقتصر ، فى معالجة المسائل ، على إيراد أقوال أرسطو ، بل كان يضم إليها أقوال الشراح وآراءه هو وآراء أفلاطونية جديدة وعربية ويهودية ، فضلا عن الآراء اللاتينية الموروثة ، دون محاولة جدية للتوفيق والتنسيق ، كأنه كان مرهقاً بعلمه الواسع . وهو يخطِّئ أرسطو فى آرائه المخالفة للدين ، فينكر قدم العالم ويعلن خلود النفس ، ويؤثر تعريف الله بالموجود اللامتناهى على تعريفه بالمحرك الأول . وهو فى أخذه عن الإسلاميين يميل إلى اتباع الفارابى وابن سينا فى تأويلهما أرسطو ويعارض ابن رشد ، ويستمين كذلك بالفيلسوف اليهودى ابن ميمون .

على أن تمثيل الأرسطوطالية تمثيلا تاما كان مكتوباً لتلميذه توماس الأكوينى (١٢٢٥ — ١٢٧٤) الذى فهم المذهب على حقيقته وخلّصه من كل فكرة غريبة عنه . ووضع على كتب أرسطو شروحاً هى آية فى البيان والعمق . واصطنع المذهب فى اللاهوت فكان أول من وضع اللاهوت علماً بمعنى الكلمة ، له أصول وحدود ومناهج تختلف عن أصول الفلسفة وحدودها ومناهجها ، على ما مر بنا عند التمييز بين

الفلسفة والدين . وإنما وفق إلى هذا الفصل بين العلمين لما رأى الموسوعة الأرسطوطالية من جهة تستوعب جميع المسائل العقلية وتعالجها بالعقل وحده ، فتؤلف علماً كاملاً مستقلا بمسائله ووسائله ، ورأى الوحى من جهة أخرى يعرض علينا حقائق تفوق العقل ويؤيدها بسلطان الله ، فميز بين ما يرجع للطبيعة الإنسانية وما يرجع لمحض الجود الإلهى . وليس من المستطاع الإشارة هنا إلى ما زاد على أرسطو وصحح فيه ، فإن ذلك يطول . ولكنا نذكر أنه يبرهن وجود الله ببرهان أرسطو المؤدى إلى المحرك الأول ، ثم يعمم البرهان بحيث يجعله يشمل نفس وجود العالم ، لأن كل ما كان متحركاً بغيره فيمتنع أن يكون موجوداً بذاته ، فينتهى إلى أن الله علة حركة العالم ووجوده وصفاته ونظامه ، وأنه إذا كان شأنه هذا فهو واجب الوجود والعالم صادر عنه متعلق به ، سواء أكان العالم قديماً أم حادثاً لأن ما هو مفتقر الآن إلى علة فهو مفتقر إليها فى كل آن . وله فى مسألة قدم العالم موقف طريف ، تلك المسألة التى كانت مثار نزاع عنيف طويل فى المسيحية والإسلام ، فهو يقول إن الله لم يرد العالم إرادة ضرورية لأن الإرادة الضرورية لا تتعلق إلا بما هو كفء لها وليس العالم متكافئاً مع الله . ليس وجود العالم بزائد شيئاً على الله وليس عدمه بمنقص منه شيئاً ، وإذن فالله قد أراد خلق العالم حرا مختاراً . والإرادة الحرة لا يمكن الفحص عنها بالنظر الصرف ، فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه فى

الزمان ، ولا يمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان ، ولكن الوحي يعلن إلينا أن العالم حادث فنحن نؤمن بذلك إيماننا بخبر عن فعل حر دون أن يستتبع هذا الإيمان الجزم باستحالة القدم فى ذاته .

وجاء مذهبه فى الفلسفة واللاهوت من السعة والعمق والإحكام بحيث اتخذته الكنيسة الكاثوليكية مذهبا لها ، مع تركها الحرية لمدارس أخرى أرسطوطالية تختلف عنه فى بعض المسائل دون أن تخرج عن الدين . فتم النصر لأرسطو ، إلى أن جاء العصر الحديث فعاد إلى أفلاطون لأسباب ليس هنا محل تفصيلها . وهكذا يلوح أن هذين الرجلين يمثلان قطبي عالم الفكر ، فتارة يميل العقل إلى أحدهما وطوراً يميل إلى الآخر .

الفصل الثانى

الدراسات العقلية فى العالم الإسلامى

١ - بدء الحركة الفكرية فى الإسلام

جاء محمد « صلى الله عليه وسلم » بدعوة جديدة شغلت الأذهان واستولت على الأفئدة ، وقامت على مبادئ وتعاليم لم يكن للناس عهد بها . وكانت مهمة الداعى الأعظم أن يبلغ رسالته ويؤدى أمانته ويشرح ما جاء به من قضايا وأحكام . فكان يجلس إلى أصحابه من مهاجرين وأنصار ليتلو عليهم آية من القرآن أو يحدثهم بحديث من الأحاديث أو يجيب على أسئلتهم ، ويوضح استشكالاتهم ويرد على اعتراضاتهم ، ويلفت أنظارهم إلى وجوه البحث والتأمل : « قل انظروا فى ملكوت السموات والأرض » ، « وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون » . فكان القرآن والحديث عماد هذه الدروس الإسلامية الأولى ، وقد بقيا إلى النهاية حجة الإسلام والمسلمين . وما أن لحق الرسول بربه ، حتى أخذ أتباعه يتذاكرونهما ويعلمونهما للناس ليستضيئوا بنورهما ويهتدوا بهديهما . فكان لكبار الصحابة والتابعين مجالس وحلقات فى بعض الأندية والمساجد الهامة ، يتدارسون فيها

الكتاب والسنّة ، ويستخلصون منهما المواعظ والأحكام . وفى هذين المصدرين قصص وتشريع ، وأدب وحكمة ، ووعد ووعيد ، وقانون وعقيدة .

فكان فى هذه النواحى المتعددة ما وجه المسلمين الأوَل نحو دراسات وأبحاث لم تكن تخطر لهم على بال . فاستمعوا للإسرائيليات وأخبار التوراة والإنجيل ، وتتبعوا تاريخ الأمم الغابرة ليوضحوا بعض القصص القرآنية أو الروايات النبوية . ورووا الشعر وجمعوا النثر لما بينهما وبين عبارات القرآن والحديث من صلة . وبحثوا عن بعض القواعد التى يضبطون بها لغتهم ويحفظونها من لحن الأعاجم لأنها لغة الدين والتشريع . وأخذوا يوضحون عقيدتهم ويضعون مبادئها ويقيمون عليها الأدلة مهتدين بهَدْى القرآن . وكان للجانب التشريعى بوجه خاص أهمية عظمى فى نظرهم لما له من صلة بقواعد السلوك ونظم الحياة العامة ، والإسلام عقيدة وعبادة ، ودين ومعاملة . فإذا ما حزب المسلمين أمر التجأوا إلى الكتاب والسنة يستفتونهما فيما يجب فعله وما ينبغى تركه ؛ وفى اختصار يمكننا أن نقول إن الدراسات الإسلامية الأولى إنما دارت حول هذين المصدرين واتصلت بهما اتصالا وثيقاً .

لا نتوقع أن يبدأ العرب ، وهم حديثو العهد بالحضارة ، فيدونوا أفكارهم ويقيدوا أبحاثهم ، وإنما كانوا يعتمدون على الحفظ والرواية . بيدأن الذاكرة قد تخون ، والرواة قد يتعارضون أو ينقرضون ، فلم ير

المسلمون بدًّا من أن يستعينوا بالقلم والصحائف على الاحتفاظ بتراثهم. وبدأوا بأعز شئ لديهم ، وهو القرآن الكريم ، فجمعوه فى عهد أبى بكر ، ونسخوا منه فى خلافة عثمان عدة نسخ وجهوا بها إلى الأقطار والأقاليم . وهذا من غير شك أول تدوين فى الإسلام إن غضضنا الطرف عن تلك الصحائف التى قيدت فيها أجزاء من القرآن فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . ثم بقيت الأحاديث محفوظة فى صدور الرجال إلى أن جاء عمر بن عبدالعزيز فوافق بعد لأيٍ على تدوينها كذلك . وقد ظهر فى هذا العهد إلى جانب ما تقدم بعض الرسائل فى الأدب واللغة والشعر والنثر . وإذن لم ينقض القرن الأول للهجرة إلا وقد شرع المسلمون فى دراسات أغلبها شفوى فى التفسير والحديث ، والعقائد والتشريع ، والتاريخ والقصص ، والنحو واللغة .

غير أن مَقْدم العباسيين هو الذى أخذ بيد الحركة العلمية الإسلامية ، فقد تربوا على مقربة من الحضارة الفارسية وتذوقوا طعمها ونشأوا وكلهم رغبة فى نصرة العلم والتملق بأهداب المدنية . فاستقدموا العلماء والأطباء وأكرموا وفادتهم ، وأغدقوا عليهم الخيرات والنعم . وأفسحوا للأجانب السبيل ، ووثّقوا العلاقات بينهم وبين العرب . وفتحوا باب الترجمة على مصراعيه ، فنقلت إلى العربية أبحاث عن الهندية والفارسية ، والسريانية والعبرية واللاتينية ، وأخيراً وخاصة عن اليونانية . وأحرز المترجمون منزلة سامية لدى الخلفاء والأمراء ،

وحلوا منهم محل التقدير والإجلال . وكان للنساطرة واليعاقبة فى هذا النهوض العلمى الفضل الأكبر ، فهم واضعو دعائمه وراسمو خططه ؛ ذلك لأنهم كانوا ورثة الثقافة اليونانية فى الشرق ، ونقطة الاتصال بين الحضارة العربية الناشئة والحضارة اليونانية اللاتينية الدائرة . ولما اكتملت للمسلمين كل هـذه الوسائل استطاعوا أن يتموا فى العصر العباسى ما بدئ من دراسات سابقة ، ولكن فى شكل أوسع ومظهر أكمل . وأضافوا إليها أبحاثاً جديدة فى الفلك والرياضيات ، والطب والكيمياء ، والفلسفة والتصوف .

لا نستطيع أن نتتبع هنا هذه الدراسات المتنوعة فى تطورها والأدوار التى مرت بها . ونكتفى بأن نلقى نظرة عاجلة على ثلاث منها فقط تمثل حياة المسلمين العقلية فى أجلى صورها ، ونعنى بها الكلام والتصوف والفلسفة . وسنحاول أن نبين الأفكار الهامة والخلافات الجوهرية التى حدثت بين المسلمين من جراء معتقداتهم ، ونوضح الطرق السديدة التى ارتأوها لتربية نفوسهم وتهذيب أرواحهم ، ونلخص المذاهب الفلسفية التى ظنوها متلائمة مع أصول دينهم . ولسنا فى حاجة لأن نلاحظ أن هذه الأبحاث متصلة ومتضامنة ، فهى تدور حول العقيدة والعاطفة والتفكير ، وتتصل بقلب المرء وروحه وعقله . والكلام من الفلسفة فى قمتها ، والتصوف إلى حد كبير أحد فصولها ، على أن فروع الثقافة العربية المختلفة متقاربة ومتلاصقة ومتجاذبة ومتعاونة ، وكثيراً ما تلتقى فى نقط مشتركة ويوضح بعضها بعضا .

ب ـ المتكلمون

أساس كل دين عقيدته ، والإسلام وقد جاء يعارض اليهودية والنصرانيـة ويحارب عبادة الأوثان التى سادت قريش كان فى حاجة ماسة إلى أن يبين الأصول التى قام عليها والدعوة التى حمل رايتها . فنجد الكتاب والسنة مملوءين بالآيات والأحاديث الدالة على وجود الله وعظمتـه وتفرده ووحدته . والقرآن بوجه خاص يغدق على البارئ صفات كثيرة يتصل بعضها بذاته ويحدد بعضها الآخر علاقتـه بمخلوقاته ؛ فيصفه بأنه « الحى القيوم ، السميع البصير ، الحكم العدل ، اللطيف الخبير ، وأنه الخالق البارئ المصور ، الرزاق ذو القوة المتين » . ولكن هذه الآيات وما شابهها من أحاديث أقرب إلى الأسلوب الخطابى والنصح والإرشاد منها إلى الشرح العلمى . ولا يمكننا أن نقول إن الكتاب والسنة يحتويان على دراسة منظمة فى العقائد أو يضعان منهجاً شاملا لعلم التوحيد . وما كان للأنبياء المشتغلين ببث الدعوة والمعنيين بإصلاح الأمم أن يتفرغوا لأمثال هذه الشؤون . وتلك هى مهمة أتباعهم ومن سيجيئون بعدهم من العلماء والباحثين .

لم يتكون علم الكلام دفعة واحدة ، ولم تتضح مبادئه منذ اللحظة الأولى ؛ فقد مر بمراحل عدة وتواردت عليه فرق مختلفة ومدارس متباينة . وقضى المسلمون نحو ثلاثة قرون يتناقشون فيما بينهم أو مع

خصومهم من أنصار الديانات الأخرى إلى أن انتهوا إلى علم يوضح أصول عقيدتهم وما اشتملت عليه من دقائق وجزئيات ، وخضعوا فى كل هذا لمؤثرات كثيرة : بين خارجية وداخلية ، وسياسية واجتماعية . فقد قادت الخلافات الحزبية والسياسية إلى كثير من المشاكل الدينية . ونقلت العناصر الدخيلة إلى العالم العربى بعض الأفكار الأجنبية . ذلك لأن المسلمين وقد امتد نفوذهم وورثوا حضارات متنوعة واستولوا على ممالك شاسعة رأوا أنفسهم على اتصال بديانات كثيرة ، فاعتنق بعض اليهود والمسيحيين دينهم ، وانتشر بينهم كثير من المزدكية والمانوية والصابئة ؛ وعدوى الأفكار لا تقل عن عدوى الأشخاص والأشياء .

لم يكد يمضى على وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاثون سنة حتى انقسم المسلمون إلى طوائف باعدت السياسة بينها وفرقت الأهواء كلمتها ، فرأينا المرجئة والخوارج والشيعة وليدة الخلاف الذى شجر بين على ومعاوية ؛ وهذه الفرق وإن تكن سياسية فى نشأتها لم تلبث أن تعرضت لبعض المسائل الدينية . ولعل من أول ما أثير فى ذلك الحين مسألة التفرقة بين المؤمن والكافر والعلاقة بين الإيمان والعمل ؛ فكفرت طائفة قتلة عثمان والخوارج على الإمام على ، وقالت أخرى بإيمانهم ، ورأت ثالثة التوقف عن الحكم عليهم لأنهم قد يكونون متأولين ، والمتأول إن أخطأ فأمره موكول إلى ربه : وإلى جانب هذه

المشكلة الدينية فى ظاهرها ، السياسية فى صميمها ، نلحظ خلافاً آخر يغلب على الظن أنه نتيجة مؤثرات خارجية ، ونعنى به ذلك النزاع القديم الخاص بالجبر والاختيار الذى عرفه اليهود والنصارى قبل أن يعرفه المسلمون . وقد ترتب على هذا النزاع فى العالم العربى ظهور طائفتين متميزتين : إحداهما طائفة الجبرية والأخرى طائفة القدَرية . وبينما تنكر الأولى الحرية الشخصية إذا بالثانية تثبت للمرء كسباً واختياراً فيما يفعل . وأنصار هذه الطائفة الأخيرة من القدَرية هم الذين مهدوا للمعتزلة وكانوا مقدمة لهم .

١ — المعتزلة :

ليس هناك شك فى أن جماعة المعتزلة هم واضعو علم العقائد الإسلامية ، تعهدوه منذ نشأته وصاحبوه إلى أن بلغ الكمال تقريبا ، وتوسعوا فيه بحيث أصبح أشبه ما يكون بفلسفة متعددة الفصول والأبواب . فكانت لهم فيه نظريات عميقة وأفكار دقيقة لا نستطيع أن نقول إنها كلها من محض ابتكارهم ، ولكنها تشهد على الأقل بأنهم من أكثر المسلمين إنتاجاً وأعظمهم عبقرية . اتسعت عقولهم وانفسحت صدورهم فلم يعرضوا عن أية دراسة كيفما كان نوعها ، ولا أية نظرية مهما بدت غرابتها ، فقرءوا بعض أفكار الهنود والفرس وأخذوا عن اليونان . إلا أنهم نقدوا كل هذا وقاسوه بمقياس صحيح

فلم يقدسوا الماضى لقدمه ولم يقلدوا ذلك التقليد الأعمى ، بل كثيراً ما عارضوا بعض كبار الفلاسفة السابقين وبرهنوا على استقلال فى الرأى جدير بالتقدير ؛ وموقف النظام (٨٤٥ م) والجاحظ (٨٦٩ م) فى هذا معروف مشهور ، ولا غرابة فهم جميعاً « مفكرو الإسلام الأحرار[١] » . وقد دافعوا عن عقيدتهم دفاع الأبطال ضد الثنوية من المزدكية والمانوية ، والقائلين بالتعدد من الصابئة وغيرهم . ويكفى أن نشير إلى مجالس بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس ومن حام حولهما من الزنادقة والملحدين لنعرف كيف ناضلهم المعتزلة وأفحموهم ؛ ولهذا سموا « بالجدليين » . وإمامهم فى القدرة على الإقناع والإفحام شيخهم ورئيسهم واصل بن عطاء (٧٤٧م) الذى كان قوى الحجة حاضر البديهة واسع الاطلاع فصيح اللسان .

١ — تاريخهم : يرجع تاريخ المعتزلة إلى أوائل القرن الثانى للهجرة . فقد كان الحسن البصرى يجلس إلى جماعة من التلاميذ والأتباع يحدثهم أو يفسر لهم آية قرآنية ، أو يشرح لهم بعض المسائل الدينية والسياسية ، وكان من بين تلاميذه وأنبغهم واصل بن عطاء . فتعرض الأستاذ يوماً للخوارج والحكم على دينهم ليبين ما إذا كانوا كفاراً أو مؤمنين ، فعارضه تلميذه وقال « بالمنزلة بين المنزلتين » ؛ وهنا أرسل الحسن جملته

(١) نكتفى هنا بذكر تاريخ الوفاة محسوباً بالتقويم الميلادى كى يستطيع القارئ أن يربط فى سهولة الماضى بالحاضر .

المشهورة : « لقد اعتزل عنا واصل » . ولعل فى هـذه المعارضة ما يذكرنا ذلك الخلاف الذى أشرنا إليـه من قبل والمتعلق بمرتكب الـكبيرة . وكأن تلميذ الحسن كان أميل إلى التوفيق وعدم تكفير طائفة من طوائف المسلمين ، فقال إن مرتكب الـكبيرة مؤمن عاص . ومنذ ذلك الحين استقل واصل بحلقة خاصـة وأخذ يضع مبادئ الاعتزال ويحددها ويصوغ نظريته فى قالب علمى ، ثم قفّى على أثره بعض كبار المؤيدين والأنصار . ولم تلبث المدرسة أن اتسعت وعظم نفوذها ، فـكان لهـا شعبتان إحداهما فى البصرة والأخرى فى الـكوفة . ومن أشهر معتزلى البصرة ، بعد واصل ، أبو الهذيل العلاف (٨٤٩ م) ، والنظام ، والجاحظ . ومن كبار معتزلة بغداد بشر بن المعتمر (٨٣٠ م) وأبو الحسين الخياط (حوالى ٩٣٠ م) . ولم يقنع الاعتزال بأن يكون مذهباً عقليا ونظرية كلامية ، بل أبى إلا أن يكون عقيدة دينية ورأياً سياسيا ، فأرغم المأمون كثيرين على اعتناقه وحارب من خرجوا على مبادئه . غير أن السياسة قد تهدم اليوم ما بنته بالأمس ، فجاء المتوكل وقلب للمعتزلة ظهر المجنّ وحمل عليهم حملة عنيفة قضت عليهم . ولم ينتصف القرن الرابع للهجرة إلا وقد شُتّت شملهم وأُبيدت كتبهم ولفّق لهم خصومهم التهم والأباطيل ؛ وبذلك قضى شر قضاء على مدرسة من أكبر المدارس العقلية فى الإسلام .

ب — آراؤهم : ليس فى هذا المجال ما يسمح لنا بأن نتتبع نظريات

المعتزلة المتعددة بالرغم مما فيها من طرافة وابتكار ، وسنكتفى بأن نشير إلى الأصول التى اجتمعت عليها كلهم وكانت رمزاً لمدرستهم وموضع الأخذ والرد بينهم وبين مخالفيهم . وهى تدور حول البارئ وصفاته وعلاقته بمخلوقاته ، وأفعال العباد وما أعدّ لهم من ثواب أو عقاب . وجملتها خمس تشبثوا بها كل التشبث وصرحوا بأنه لا يستحق أحد اسم الاعتزال إلا إن قال بها ، وسنقول عن كل واحد منها كلمة مختصرة .

(١) التوحيد ، ويعنون به أن الله واحد لا شريك له من أى جهة كان ، ولا كثرة فى ذاته ألبتة ، وهو خالق الجسم وليس بجسم ، ومحدث الأشياء وليس بشىء ، ومنزّه عن كل صفات الحوادث . والمسلمون موحّدون على الإطلاق ، وفكرة الوحدة أوضح نقطة فى عقيدتهم . وإنما امتاز المعتزلة بهذا الأصل لأنهم دافعوا عن وحدة الله دفاعاً مجيداً ، وصدوا عن الإسلام غارة القائلين بالتعدد من زنادقة وملحدين . على أن فكرة الوحدة السهلة التى جاء بها القرآن أضحت لديهم نظرية متشعبة النواحى والأطراف ، فوحدة البارئ تستلزم تجرده عن الجسمية والمكان ، وما ورد فى الكتاب والسنة من آثار تثبت أن له عرشاً أو وجهاً أو يداً أو نحوها يجب أن تؤول تأويلا يلائم هذه الوحدة المجردة المطلقة . وإذا انتفت عنه الجسمية والجهة فلا سبيل إلى رؤيته « لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» . ووحدته جل شأنه تقتضى

ألا تكون له صفة زائدة عن الذات ، وما جاءت به النصوص من صفاته الثبوتية مثل العلم والقدرة لا يفيد شيئاً خارجاً عن حقيقته ، فالله عالم وقادر بذاته ، وهكذا . وقد خالف السلف المعتزلة فى كل هـذا . فقبلوا النصوص الواردة بالجسمية والمكانية على ظاهرها بلا كيف ولا تشبيه ، وقالوا لله عرش لا كالعروش ويد لا كالأيدى . ونادوا بإمكان رؤية البارئ محاولين إثبات ذلك بمختلف الأدلة . وعزوا إلى الله صفات متميزة من الذات كالعلم والحياة والسمع والبصر والإرادة . وكان لصفة الكلام بوجه خاص شأن عظيم فى هـذه الخصومة ، فقد جرّت إلى مشكلة خلق القرآن التى اتخذ منها المأمون وسيلة تعذيب أو إثابة . وعلى الجملة بينما المعتزلة يؤولون النصوص ويفسرونها تفسيراً يتلاءم مع فكرة الألوهية المجردة التى تصوروها ، إذا بخصومهم من السلف وأهل السنة يقفون عند المدلول اللفظى للآيات والأحاديث .

(٢) العدل ، ويكوّن مع التوحيد الأصلين الهامين اللذين امتاز بهما المعتزلة ، فسمّوا « أهل العدل والتوحيد » . وهو صفة من صفات البارئ جل شأنه تنفى عنه الظلم والجور ، وتقتضى أنه لا يفعل شيئاً إلا لغرض وحكمة . فليس من العـدل مطلقاً أن يريد الشر أو يحدثه فى العالم ، بل كل أعماله ترمى إلى ما فيه خير العباد وصلاحهم . وما يبدو فى الكون من شرور هو خير فى الواقع وإن عز علينا تفسيره أحيانًا . وبديهى أن الخيّر لا يريد إلا الخير ، وما دام الإله خيراً مطلقاً فلا يمكن

أن يصدر عنه الشر بحال . والأوامر والنواهى الدينية مطابقة للعقل تمام المطابقة ، لأن العادل الكامل يستحسن ما استحسنه العقل ويستقبح ما استقبحه . ومن العدل أن يكون هناك حساب وعقاب على ما أتيناه من الأعمال فى هذه الدنيا ، ولكن من العدل أيضاً ألا نحاسب إلا على عمل اتجهت إليه إرادتنا وأنتجته أيدينا . فأفعال العباد مخلوقة لهم ونتيجة اختيارهم ، وإلا لبطل التكليف ولم يبق مجال للمدح والذم وإرشاد المرشد وإرسال النبي . ويظهر أن المعتزلة افتنوا فى توضيح هذه النقطة للرد على المجبرة الذين سلبوا المرء كل قدرة وإرادة ، والرافضة الذين قبلوا وقوع الظلم من الإله جل شأنه . غير أن خصومهم من السلف استنكروا منهم أن يذهبوا إلى وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله ، وأنكروا عليهم القول بالحسن والقبح العقليين واعتبار العبد مصدر أفعاله كلها . وهذه مسائل ، كما ترى ، بالغة حدها فى الدقة والعمق ، وقد أثارتها الإنسانية من قديم ولا تزال تثيرها حتى اليوم . وهى تقابل ثلاث مشاكل من مشكلات الفلسفة الهامة : فموضوع الصلاح والأصلح ليس إلا صورة من صور مذهب التفاؤل العام ؛ ومسألة الحسن والقبح ترجع إلى نظرية القيم التى تبحث عما إذا كانت قيم الأشياء حقائق ثابتة أو مجرد اعتبارات ؛ وحديث خلق الأفعال يتصل اتصالا وثيقاً بمشكلة الجبر والاختيار . فى أبحاث المعتزلة فلسفة دقيقة عملية لا تقل عن فلسفة القدامى والمحدثين .

(٣) الوعد والوعيد ، ويراد بذلك أن الله صادق فى وعده ووعيده لا مبدل لكلماته . فلا يمكن أن يثيب العاصى أو يعذب المطيع ، لأنه وعد بالثواب على الطاعات وأوعد بالعقاب على المعاصى . ولعلنا نلحظ فى هذا الأصل فكرة العدالة التى أشرنا إليها من قبل . ولم يتردد مخالفو المعتزلة فى أن قالوا إن ثواب الله فضل لا يتخلف ، وعقابه عدل قد يتسامح فيه .

(٤) المنزلة بين المنزلتين ، وهذا من أول الأصول التى اهتدى إليها المعتزلة ، ومؤداه أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ولكنه فاسق فهو فى منزلة بين المنزلتين . وأساس هذا الحكم أن الإيمان فى رأيهم اعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح . وخالفهم كثيرون فظنوه التصديق القلبي فقط أو مع الإقرار باللسان .

(٥) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؛ كى يؤدى المسلمون أمانتهم وينشروا دعوتهم ، وعليهم أن يقيموا حكم الله ولو بالسيف على كل مخالف سواء أكان كافراً أم فاسقاً . وقد أخذ المعتزلة أنفسهم بهذا المبدإ فناضلوا عن الدين نضالا عظيما ، وأضحوا شجًى فى حلق المكابرين ومبعث رعب وخشية للزنادقة والملحدين . وأسلم على أيديهم كثيرون ممن بُهِروا بحججهم وأُسِروا بمنطقهم .

حـ — الحكم عليهم : هذه هى أصول المعتزلة الخمسة ، ولسنا مبالغين إن قلنا إنها تشتمل على جميع عناصر علم الكلام الرئيسية . وفيها

ما يدل دلالة واضحة على أنهم مؤسسو هذا العلم ومقيمو دعائمه . صاغوه صياغة عقلية ونظموه فى صورة فلسفية ، فأظهروا الإسلام بمظهر التعاليم الثابتة العالمية التى تقوى على حملات الخصوم والأعداء ، والتى لا تخاطب شعباً بعينه أو أمة على حدتها ، بل هى دين العقل والمنطق فى أى زمان أو مكان . ولا تكاد تجد مدرسة دينية ناصرت العقل وحرية البحث مناصرتهم ولا سارت وراءهما سيرهم . وتلك حسنات لا شك فيها ، إلا أن لهم سيئات لا تنكر . فقد خلطوا السياسة بالعلم ، وأرادوا أن يجعلوا مذهبهم دينا رسميا للدولة . فانقلبت السياسة عليهم وسلبتهم بالشمال ما كانت أعطتهم باليمين ، وعدوا على حرية البحث التى كانوا أنصارها المخلصين ، ثم أدخلوا الشعب وعامة الناس ، كما لاحظ الغزالى فى المعضلات الكلامية والمشاكل النظرية ؛ والجماهير لا تتطلب إلا عقيدة سهلة بعيدة عن تعقيدات الفلاسفة والمتكلمين . وقد دفع غلوهم فى التفسير والتأويل طوائف كثيرة إلى التشبث بالنصوص المأثورة كما وردت من غير بحث ولا تعليل . فأصبحنا أمام طرفين متقابلين ومدرستين متعارضتين . المعتزلة الذين حكَّموا العقل فى كل شىء ، وجماعة السلف وأهل السنة الذين ساروا وراء النقل ولم يستمعوا لأى نداء سواه .

٢ — الأشاعرة :

عند التعارض توجد فكرة التوفيق ، وفى تقابل الآراء ما يبعث على الجمع والاختيار . وهذا الذى حاولته مدرسة كلامية قدر لتعاليمها أن تسود العالم الاسلامى منذ منتصف القرن الرابع للهجرة إلى اليوم . ونعنى بها المدرسة الأشعرية التى تربت تحت ظلال المعتزلة ، ولكنها لم تلبث أن خرجت عليهم وعارضتهم . لم يكن الأشاعرة ، شأن كثير من الموفقين ، أصحاب فكرة جديدة ولا مذهب مبتكر ، بل كان جل همهم أن يقربوا الآراء المتقابلة بعضها إلى بعض ، أو أن يقفوا منها موقفا وسطا ، مهدئين حدة المعتزلة تارة ومكفكفين من غلواء السلف تارة أخرى . وكأن الشعب كان أميل إلى هذه الآراء المعتدلة والحلول الوسطى فصادفت رواجا لديه واعتنقها إلى النهاية . على أن مراحل التقهقر الفكرى والتدهور العلمى تمتاز دائماً بالمحافظة على آراء السابقين مع رغبة كبيرة فى الجمع والتوفيق بينها . وإذا كان الأشاعرة لم يجددوا كثيراً فى النظريات الكلامية فإنهم نجحوا نجاحا كبيراً فى عرضها والدفاع عنها . حقا إنهم ساروا على طريقة المعتزلة فى الجدل والمناقشة والأخذ والرد ، ولكن جدلهم يمتاز عن سابقيهم بمنهجه الفنى ووسائله المنطقية . فبينما المعتزلة يعتمدون فى إقناعهم على الطبيعة وآياتها والأدب البليغ وإعجازه ، وإذا بالأشاعرة يلجأون إلى الأقيسة فينظمونها ، وإلى

منطق أرسطوطاليس فيستخدمونه استخداماً صالحاً . وليس غريباً أن تبدو هذه الظاهرة فى جدلهم وقد نشأوا فى بيئة انتشر فيها المنطق الأرسطى وكثر شراحه ومختصروه . ولقد سن لهم هذه السنة أستاذهم أبو الحسن الأشعرى (٩٣٥ م) الذى تأثر كثيراً ، فيما يظهر ، بأقيسة أرسطوطاليس وملاحظاته المنطقية المختلفة . ثم بلغ بها القمة الإمام الغزالى (١١١١ م) الذى يعد أكبر جدلىّ فى الإسلام ، والذى منح المدرسة الأشعرية نفوذاً وسلطانا لم تنله من قبل .

١ – أشهر رجالهم : تصعد هذه المدرسة إلى أبى الحسن الأشعرى أحد رجال النصف الأول من القرن الرابع للهجرة ، وقد كان تميذاً لأبى على الجبائى المعتزلى ، إلا أنه انفصل عنه بسبب نقاش شبيه بذلك النقاش الذى اعتزل من أجله واصل بن عطاء . ومنذ ذلك الحين أخذ أبو الحسن يكوّن لنفسه مدرسة مستقلة يعارض بها زملاءه وأساتذته من أنصار الاعتزال . ولقد كانت الظروف كلها مواتية له ، فإنه هم بحركته على أثر الغلو الذى وقع فيه المعتزلة ، ونشر فكرته بعد أن تحامل المتوكل وخلفاؤه على أصحاب مشكلة خلق القرآن . ثم سار على نهجه بعض التلاميذ والأتباع الذين وضحوا آراءه وناصروا نظرياته ، وإن كانوا قد توسعوا فيها أحياناً ؛ ونخص بالذكر منهم الباقلانى (١٠١٣ م) نصير مذهب الجوهر الفرد ، وإمام الحرمين (١٠٨٥ م) مثبِّت أركان منهج أبى الحسن الجدلى . ثم جاء الغزالى والشهرستانى (١١٥٠ م) فأعانا

الأشاعرة معونة كبيرة على كل من خالفهم من الشيعة والمعتزلة والفلاسفة . ونستطيع أن نقول إنه منذ القرن السادس الهجرى أصبح المذهب الأشعرى شبه عقيدة رسمية فى أغلب الديار الإسلامية ، دون أن يفرضه على الناس وال أو أمير . والمتأخرون بوجه خاص تعبدوا به ووقفوا عنده وقوفاً تاما ، ولم يكن لهم هَمٌّ إلا أن يرددوا أقوال أبى الحسن أو أحد أتباعه السابقين .

ب — تعاليمهم : تعرض الأشاعرة لكل المشاكل التى أثارها المعتزلة من قبل ، فتحدثوا عن وحدة البارئ وصفاته ، وعدله وعنايته بمخلوقاته ، وفصّلوا القول فى قدرة العباد واختيارهم وطاعتهم ومعصيتهم ، وبحثوا عن أصل المادة والعناصر المكونة لها . وكانوا فى كل هذا متأثرين بآراء من سبقهم من السلف والمعتزلة ، فأحيانا يميلون إلى أحد الفريقين ، وكانوا فى الغالب إلى السلف أقرب ، وأحيانا أخرى يقدمون حلا وسطاً للخلاف القائم بينهما .

مشكلة الصفات : ولعل مشكلة الصفات بوجه خاص من أهم المشاكل التى شغلتهم ودار حولها معظم أبحاثهم . وقد وقف الأشعرى فى بعض أجزائها موقف الموفِّق الماهر ، وخانه التوفيق فى أجزاء أخرى ، فسلم بالصفات التى قال بها السلف إلا أنه فسرها تفسيراً معنويا يقربه من المعتزلة . فأثبت لله صفات وجودية كالعلم والقدرة والإرادة على أنها معان أزلية قائمة بالذات ؛ ولم يستطع أن ينكر أن لله

عرشاً ووجهاً ويداً وغيرها مما ورد فى الكتاب والسنة الصحيحة ، غير أنه قد يقبل هذه الأشياء المؤذنة بالجسمية والمكانية من غير كيف ولا تشبيه كما صنع السلف ، وقد يجيز تأويلها على نحو ما فعل المعتزلة ، وهذا تناقض واضح يدل على تعلقه بالجانبين . وقد توسع كل التوسع فى إيراد الأدلة العقلية والنقلية المثبتة لإمكان رؤية البارئ جل شأنه بحيث يخيل للقارئ أنه يخالف بهذا المعتزلة تمام المخالفة ، ولكنه لايلبث أن يقرر أن هذه الرؤية لا تستلزم جهة ولا مكاناً ولا صورة ، بل هى ضرب من المعرفة والإدراك سبيله العين على صورة غير الصورة المألوفة منا اليوم . ولم يكن فى موقفه إزاء صفة الكلام بأقل توفيقاً منه فى هذا الموقف ، فقد ذهب إلى أن الكلام يطلق بإطلاقين : فيراد به أولا المعنى النفسى القائم بالذات ، ويقصد به ثانياً الأصوات والحروف التى تؤدى هذا المعنى ، فكلام الله قديم على الإطلاق الأول وحادث على الإطلاق الثانى ؛ ولعل فى هذا التفصيل مايحل مشكلة خلق القرآن التى قامت فى جزء كبير منها على خلاف لفظى حلا بسيطاً سهلا .

ويظهر أن الألفاظ فعلت فعلها فى هذه الخلافات المدرسية والمناقشات الكلامية ، ورب خلاف لفظى فى مبدئه لايلبث أن ينقلب إلى مشاكل فنية دقيقة . ومن أقرب الأمثلة على ذلك تلك الأبحاث التى أثارها المعتزلة حول عدل الله وما يترتب عليه من نتائج . فإن السلف يقررون معهم أن الله عدل ، وأن العدالة اشتقت من اسمه ،

ولكنهم ينزهونه تأدباً عن أن يعمل عملا لغرض أو غاية ويرفضون بتاتاً أن يوجبوا عليه شيئاً ولو كان الصلاح والأصلح . ذلك لأنه مختار يفعل مايشاء ، فيثيب من يشاء بفيض فضله ويعاقب من أراد بمحض عدله . ولا يتردد الأشعرى فى أن يقف بجانب السلف فى هذه النقط وإن كان يؤمن بحكمة الله وتنزهه عن كل ظلم أو جور . وأما مسألة الحسن والقبح فقدفصّل القول فيها وحلّها حلا وسطاً كعادته ، فسلم مع المعتزلة أن العقل يدرك ما فى الأشياء من حسن وقبح ، ولكنه لا يلتزم بذلك إلا بدليل نقلى . فكل فرد وإن استطاع أن يعرف الله بعقله لا تجب عليه هذه المعرفة إلا بأمر شرعى ، والحَسَن لا يصبح ديناً إلا إن تعبدنا الله به .

خلق الأفعال : وقد شاء أبو الحسن أن يحل موضوع خلق الأفعال حلا وسطاً كحلوله السابقة ، بيد أن الحلول الوسطى لا تنجح دائماً . والمعتزلة ، كما قدمنا ، يصرحون بأن أفعال العباد مخلوقة لهم ونتيجة اختيارهم ، فى حين أن السلف يردون الأفعال كلها لله . ولكى يتوسط الأشعرى بين هذين الطرفين يرى أن للعبد قدرة واختياراً خاصا ، بدليل أن الأفعال الاضطرارية كالرعدة والرعشة متميزة من الأفعال الإرادية . غير أنه يقيد هذه القدرة تقييداً تصبح معه وكأن لا وجود لها ، فإنها فى رأيه لا تؤثر مطلقاً فى مقدورها وهى نفسها مخلوقة لله . وكل ما فى المسألة أن الله أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة

الحادثة أو معها الفعل الحاصل من العبد إذا أراده واتجه نحوه . وهنا نتساءل علام يحاسب العبد وأفعاله كلها صادرة عن الله ؟ أيحاسب لمجرد كسبه واختياره الذى هو خاضع أيضاً لإرادة الله ؟ وقد أحس تلاميذ الأشعرى بما فى رأى أستاذهم من ضعف وأخذوا يعدلونه ويقومونه . فذهب الباقلانى إلى أن قدرتنا الحادثة مؤثرة من ناحية أنها تحدث الأشياء على وجه خاص ، فحدوث الأشياء من عمل الله وتخصيص هذا الحدوث بجهة معينة من عملنا . ولم يكتف إمام الحرمين بهذا ملاحظاً أن القدرة غير المؤثرة هى والعجز سواء ، والقدرة التى تؤثر أثراً بعينه محدودة وشبيهة بالعجز ، على أن قصرها على أثر معين تخصيص لا يقوم على أساس ولا يفهم سره . ولهذا يجاهر بأن فعل العبد نتيجة قدرته بوجه عام ، واستناد هذه القدرة إلى سبب آخر هذا أمر داخل فى سلسلة الأسباب العامة وليس من موضوعنا بحال . وهنا يقترب أحد تلاميذ الأشعرى من المعتزلة والفلاسفة اقتراباً عظيماً .

نظرية الجوهر الفرد : لم يكن الأشاعرة فى خصومة مع المعتزلة فحسب ، بل اعترضهم خصوم آخرون لهم شأنهم وخطرهم ، وهم المشاءون من العرب . وفى الفلسفة الأرسطية نقط كثيرة تباعد بينها وبين مبادئ المتكلمين ، ومن أهم هذه النقط القول بقدم العالم ومحاولة تفسير تغيراته كلها على ضوء المادة والصورة . وإذا كان العالم قديماً قدماً ذاتيا فهو مستغن عن العلة ولا خالق له ، وإذا كانت التغيرات

المختلفة من وجود أو عدمٍ نتيجةَ اتصال الصورة بمادتها أو انفصالها عنها فلا دخل لله فيما يحدث فى الكون من أحداث . وفى هذا ما يناقض التعاليم الإسلامية تمام المناقضة . لذلك بكّر أبو الهذيل العلّاف المعتزلى (٨٤٧م) برفض مادة أرسطوطاليس وصورته ، واعتناق مذهب الجوهر الفرد ، الذى قال به قديماً ديمقريطس وأبيقوروس من اليونان وبعض مفكرى الهنود ، مصوراً إياه بصورة إسلامية . فرأى أن العالم مكون من جزئيات صغيرة غير قابلة للقسمة ، وكل واحد منها يسمى ذرة أو جوهراً فرداً ، وبانضمام هذه الجواهر بعضها إلى بعض تتكون الأجسام وبانفصالها تبلى . غير أن عملية الضم والفصل هذه إنما تتم بقدرة الله ، والجواهر نفسها مخلوقة وليست قديمة قدم جواهر ديمقريطس ، ولولا مدد الله وعنايته المستمرة لتوقف كل شىء فى الكون . وقد تعصب أبو الهذيل لهذه النظرية ودافع عنها كثيراً ، إلا أنها فيما يظهر لم تصادف نجاحاً كبيراً لدى زملائه وأتباعه من أنصار مذهب الاعتزال . وبقيت كذلك إلى أن جاء أبو الحسن الأشعرى وتلميذه الباقلانى فنحاها قوة جديدة ، ونوّعا فى إيراد الأدله المثبتة لها والمعارضة لخصومها . ولعل معاصرتهما لكبار فلاسفة الإسلام أمثال الفارابى وابن سينا هى التى دفعتهما لأن يأخذا بأقوال أبى الهذيل ، ويجددا الرد على مادة أرسطو القديمة .

حـ — حظهم من النجاح : نرى من كل ما تقدم أن الأشاعرة

تأثروا خُطا المعتزلة فى مختلف النواحى ، ولـكنهم خففوا من حدتهم ولطفوا نزعتهم العقليـة ، وقدموا لنا عقيدة تعتمد على العقل والنقل وتلائم الخاصة والعامة . وكأنهم كانوا على بينة من الخطأ الذى وقع فيه سابقوهم بصوغهم المبادئ الـكلامية فى قالب فلسفى عميق . لذلك نراهم يلجأون إلى النصوص والآثار فيشرحونها ويعلقون عليهـا لتكون غذاء صالحاً لقلوب الجماهير وعواطفهم . وكم يطمئن الرجل العادى إلى آية قرآنية تتحدث عن قدرة الله وعظمته أكثر من اطمئنانه إلى نظرية فلسفية توضح ذلك توضيحاً دقيقاً . وقد أدرك الغزالى هذا المعنى إدراكا تاما ، فدعا إلى « الاقتصاد فى علم الاعتقاد » ، ونادى « بإلجام العوام عن علم الـكلام » ملاحظا أن فى الآيات القرآنيـة والأحاديث النبوية ما يغنى العامة عن كثير من البراهين النظرية والحجج العقليـة . وقد يكون فى أبحاث الأشاعرة ما لا يرضى الخاصـة وما لا يلتئم دائماً وقواعد العقل والمنطق ، وقد يكون فيها ثغرات ينفذ منهـا المخالفون والمعترضون ، إلا أن هؤلاء وأولئك مهما كثروا محـدودون . وفى مقدورهم أن يغذوا عقولهم إن أرادوا بآراء الفلاسفة وأبحاثهم . ولعل هذا هو الذى دفع بعض البـاحثين من رجال القرن السادس والسابع والثامن الهجرى ، أمثال النسفى والرازى والبيضاوى والأيجى ، أن يدمجوا فى كتبهم الـكلامية كثيراً من النظريات الفلسـفية . على أن الناس فى ساعات ضعفهم يرغبون فى عقيدة يذعنون لها دون أن يبحثوا

عن أصولها وفروعها . ومن هنا نرى أن مؤلفى القرون المتأخرة وعلى رأسهم السنوسى واللقانى والدردير قد اكتفوا بأن يقدموا للقراء عقيدة الأشاعرة وأهل السنة فى رسائل صغيرة منثورة أو منظومة كى يسهل حفظها وترديدها . والمجددون وحدهم هم الذين يستطيعون أن يخترقوا تلك الحجب المظلمة الكثيفة ، ويعودوا مرة أخرى إلى صوغ المبادئ الكلامية فى قالب عقلى شبيه بما كان يحاوله المعتزلة وغيرهم من مفكرى الإسلام الأحرار . وتلك هى النهضة الفكرية الأخيرة التى رفع لواءها جمال الدين الأفغانى والأستاذ الإمام .

حـ ــ المتصوفة ونزعتهم الروحية

التصوف مناجاة القلب ومحادثة الروح ، وفى هذه المناجاة طهرة لمن شاء أن يتطهر ، وصفاء لمن أراد التبرؤ من الرجس والدنس ، وفى تلك المحادثة عروج إلى سماء النور والملائكة ؛ وصعود إلى عالم الفيض والإلهام . وما هذا الحديث والنجوى إلا ضرب من التأمل والنظر والتدبر فى ملكوت السموات والأرض . بيد أن الجسم والنفس متلازمان وتوأمان لا ينفصلان ، ولا سبيل إلى تهذيب أحدهما بدون الآخر . فمن شاء لنفسه صفاء ورفعة فلا بد له أن يتبرأ عن الشهوات وملذات البدن . فالتصوف إذن فكر وعمل ودراسة وسلوك ؛ واختلاف المتصوفة فيما بينهم راجع فى الغالب إلى تغليب أحد الطرفين على الآخر . فبعضهم يرى أن سبيل الوصول إلى السعادة

الحقة هو الدراسة والبحث ، ويرى آخرون أن وسيلة ذلك التقشف والزهد . وفى رجال مدرسة الإسكندرية من جانب وبراهمة الهند من جانب آخر خير مثال لهذين الفريقين ، فبينما الأول ينشدون الفيض والإلهام عن طريق الفلسفة والأبحاث العقلية ، إذا بالأخيرين يعتقدون أن غليظ اللباس وإفناء الجسم فى الطاعات سيوصلهم إلى الله . وإذن يمكننا أن نقول بوجه عام إن هناك ضربين من التصوف : نظرى وعملى ، قد امتاز كل منهما بمميزاته الخاصة وإن كانا غير منفصلين تمام الانفصال .

لا يمكن أن يخلو دين من دعامة للتصوف العملى ، والإسلام بما فيه من طاعات وقربات وأدعية وعبادات قد اشتمل على بعض الأسس الصوفية . حقا إنه لا ينفِّر من الدنيا ولا يحرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، ولكنه يدعو إلى العمل للآخرة وإلى تطهير الجسم والنفس ، وفى مثل هذه الدعوة سلاح متين يعتمد عليه الزهاد والمتصوفون . هذا إلى أن فى لغة القرآن والحديث من العطف والحنان ما يلائم مهذبى الأرواح والقلوب ، فهى تصف البارئ جل شأنه بأنه رحيم ودود ، وأنه أقرب إلى عبده من حبل الوريد ، وتفسح مجال التقرب للطائعين الذين لا يحجبهم عن الله حجاب ولا يحول دونهم وإياه حائل . وقد استغل الصوفية هذه النصوص والآثار استغلالا صالحاً ، وأقاموا على دعائمها القوية كثيراً من أبحاثهم وتعاليمهم ، غير أن التصوف

ككل مظاهر الحياة الإسلامية ، لم ينبت فى بيئة عربية خالصة ، ولم يترب على حساب الكتاب والسنة وحدها ، بل أثرت فيه أيضاً مؤثرات خارجية عديدة . فأخذ المسلمون عن المسيحيين شيئاً من مظاهر رهبنتهم وقلدوهم فى بناء صوامعهم وأديرتهم . وتأثروا ببراهمة الهند فى زيهم وطقوسهم ، واعتنقوا قدراً من أفكارهم ، ولم يترددوا فى استخدام نظريات الفلاسفة اليونانيين وخاصة أفلاطون وأفلوطين فى نصرة آرائهم الصوفية . وعلى هذا ليس من الصواب فى شىء ما ذهب إليه بعض المستشرقين من عدّ التصوف عدوى أجنبية سرت إلى العالم الإسلامى ، دون أن يكون فى تعاليم الإسلام ما يهيئ لها ويعد المسلمين لقبولها . وأعظم من هذا خطأ زعمهم أن هذه العدوى ترجع إلى أصل واحد : مسيحى أو هندى أو أفلوطينى . وجدير بنا أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامى فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، كما نبحث عنها فى الصوامع الهندية والبِيَع اليهودية والأديرة المسيحية وتعاليم مدرسة الإسكندرية .

١ — أدوار التصوف الإسلامى :

مر التصوف الإسلامى بأدوار عدة ، وتواردت عليه ظروف مختلفة ، فنشأ أول أمره عمليا بسيطاً سهلا ، يتلخص فى ضروب من الأدعية والقربات ، ويمتاز ببعض العادات والتقاليد المتصلة بالمسكن

والملبس والطعام والشراب ونظام الحياة بوجه عام . وقد كان مقصوراً على أفراد صفت قلوبهم وآنسوا من أنفسهم قدرة على النسك والزهادة ، ثم اتجه بعد حين إلى دراسات واسعة فى السلوك وأحوال النفس ، ونظريات عميقة فى الكون وفلسفته . والتف حول أعلامه أتباع ومريدون ، فامتد نفوذه ، وتكوّن من المتصوفة طوائف عدة وفرق مختلفة . ولكن سنة الزمن فى أحداثه وتطوراته عادت به مرة أخرى إلى شكليات لا يعنى فيها كثيراً بالحقائق ، ومظاهر جسمية بعيدة عن خطاب الروح ومناجاتها . ويمكننا أن نلخص الأدوار التى مر بها فى ثلاثة : دور النشأة والتكوين الذى يبدأ من القرن الأول للهجرة وينتهى فى القرن الثالث ، ودور النهوض والكمال الذى امتد إلى نهاية القرون الأربعة التالية ، ثم دور الانحطاط والتدهور منذ القرن الثامن إلى اليوم .

١ — دور النشأة : بدأ التصوف فعلا على صورته الفطرية البسيطة منذ الصدر الأول للإسلام . فلوحظ على كثير من الصحابة والتابعين ميلهم إلى الزهد والتقشف وإعراضهم عن الدنيا ، بل لقد خطا بعضهم فى هذه السبيل خطوات فسيحة ، وبالغ فيها مبالغة واضحة ، فكان منهم من يصوم نهاره ويقوم ليله ، ومن يصطلى حر الرمضاء ساعات من النهار ، ويشد الحجر على بطنه تربية لنفسه وتهذيباً لروحه . وفى حياة عبد الله بن عمر ، وبلال المؤذن ، وسلمان الفارسى خير مثل على ذلك .

بيد أن هؤلاء فى الواقع عُبّاد وزهاد ، لم يتسمَّوا باسم خاص ، ولم ينتسبوا إلى طائفة معينة . ولم تطلق كلمة « صوفية » على جماعة محدودة إلا فى القرن الثانى للهجرة . فترى أبا الحسن البصرى يرأس متصوفة البصرة وإبراهيم بن أدهم يقود مريدى بلخ . وما كان الزهد والعبادة بمقصورين على الرجال ، فإنا نشاهد فى هذا القرن أيضاً رابعة العدوية التى زهدت فى الدنيا طمعاً فى الآخرة ، ورغبت عن كل شىء إلا عن محبة الله ورضاه . ولكى يكتمل لهذا الزهد وهذه العبادة كل مظاهرهما أخذ المسلمون فى بناء الأديرة والصوامع على نحو ما صنع المسيحيون ، وتزيّى المتصوفة بزى خاص ، فلبسوا الصوف وابتعدوا عن كل مظاهر النعيم والترف . وما زال هذا النوع من السلوك ينمو ويزيد أنصاره إلى أن وَلَّد بعض الأبحاث والنظريات ، والعلم نتيجة العمل ، والنظرية فى الغالب وليدة التطبيق . ولهذا رأينا رجالا من مفكّرى القرن الثالث الهجرى ، وعلى رأسهم المحاسبي وذو النون المصرى ، يبدءون فيصفون أحوال النفس ومقاماتها ، ويوضحون بعض الظواهر الصوفية ، ومخلّفاتهم من أقدم ما كتب فى هذا الباب . ثم تحدث أبو يزيد البسطامى عن حال الفناء التى هى أسمى مرتبة يصل إليها المريد ، وفيها تنكشف له الحقائق الإلهية ويسمو إلى مرتبة الفيض والإلهام . وبذلك وضع دعائم نظرية الاتحاد الصوفية التى دارت حولها أبحاث متصوفة الدور الثانى .

ب – دور الكمال : أعد رجال القرن الثالث المبادئ الضرورية

لدراسة صوفية كاملة ، ولم يكن على من جاءوا بعدهم إلا أن يتعهدوا هذه المبادئ وينموها ، ولا سيما وقد كان فى تقدم الثقافة العربية ونهوض الدراسات الاسلامية عامة ما أعانهم على توسعة أبحاثهم ، فشاركوا المتكلمين فى بعض مشاكلهم واقترضوا من الفقهاء قدراً من مصطلحاتهم ، وأخذوا عن الفلاسفة شيئاً من نظرياتهم . وقد خطا الجنيد والحلاّج فى هذه السبيل الخطوات الأولى والفاصلة ، فانتقلا من حال الفناء التى قال بها البسطامى إلى فكرة الاتّحاد ، وذهبا إلى أن المتصوف قد يصل إلى درجة يتحد فيها اتّحاداً تاما بخالقه ، وتتلاشى شخصيته فى الذات الإلٰهية . وقد تغالى الحلاج بوجه خاص فى نصرة هذه النظرية ، واتّخذ من نفسه وسيلة لإثباتها . فكان يعلن أنه اطلع على الغيب وأن فى مقدوره الإتيان بخوارق العادات ؛ ويروون أنه كان يقدم لمن حوله فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة الشتاء فى الصيف . ثم ذهب إلى ما هو أبعد من هذا فنادى بالحلول الذى قال به بعض المسيحيين من قبل ، وزعم أن الإلٰه قد يحل فى جسم فرد من عباده . لهذا ثار عليه معاصروه ورموه بالسحر تارة والجنون أخرى ، وعذب عذاباً أليماً إلى أن مات فى أوائل القرن الرابع . وكان فى إثارة هذه المسائل الدقيقة ما زاد الصوفية عناية بالأبحاث العقلية وما وجّهم لأن يكوّنوا فلسفة خاصة بهم ، فأصبحنا ونحن نرى بينهم رجالا هم أشبه بالفلاسفة منهم بالمتصوفة ؛ وعلى رأس هؤلاء شهاب الدين عمر السهروردى

المقتول رئيس جماعة الإشراقيين ومحي الدين بن عربى الأندلسى وابن سبعين الصقلى ، وهم من رجال القرنين السادس والسابع . وتابعهم جماعة من شعراء الفرس أمثال جلال الدين الرومى وفريد الدين العطار وكلهم يرمى إلى أن يقيم التصوف على دعائم فلسفية ، فكانت لهم نظريات فى الوجود والمعرفة تقترب كل القرب من نظريات الفلاسفة . وعنوا عناية خاصة بمذهب وحدة الوجود الذى انتشر انتشاراً عظيما فى بلاد الأندلس والمشرق . وعلى هذا اختلط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً ، وتبنى المتصوفة طائفة من الأفكار الفلسفية الممقوتة وأبرزوها فى صورة أخرى مقبولة ولو إلى حين .

حـ — دور التراجع : بيد أن الاتحاد الذى قال به الحلاج وأصحابه ما كان ليرضى أهل السنة ، فإنه يؤدى إلى الاشتراك فى ذات البارئ جل شأنه ، والقول بالحلول معناه إلحاق المكانية والجسمية به تعالى . لهـذا لم يتردد الأشاعرة فى رفض الاتحاد الصوفى والحلول الحلاجى معلنين أنه لا يمكن أن يتصور اتحاد أو امتزاج حقيقى بين الله ومخلوقاته ، ولم يقبلوا من التصوف إلا ما دار حول الزهد والتقشف وتربية النفس وإصلاحها . وقد أيدهم الغزالى فى هذا كما أيدهم فى حملتهم على المعتزلة والفلاسفة ، فلم ينكر التصوف من أساسه ، بل قرر فى كتابه « إحياء علوم الدين » أن هناك عالمين : عالم الظاهر وعالم الباطن ؛ وإذا كانت الحواس وسيلة إدراك العالم الأول فإن الفيض والإلهام وسيلة الوقوف

على العالم الثانى . غير أن هذا الفيض لا يتم عن طريق اتحاد أو حلول ، وإنما هو ضرب من الكشف الروحانى يحدث فى النوم أو فى حال اليقظة لكل من أعرضوا عن الدنيا وملاذها وتحلوا بأسمى الفضائل . ومن هنا انقسم المتصوفة إلى شعبتين : معتدلين ومتطرفين ، سنيين ومبتدعين . فتصوف الحلاج ومن جاراه قد جاوز دائرة الكتاب والسنة ، فى حين أن تصوف الغزالى يلتئم مع كل تعاليم الدين . وكأنما قدر لأهل السنة من النجاح فى دائرة التصوف ما قدر لهم فى ميدان علم الكلام . وما أن بدأ القرن السادس الهجرى حتى أخذ التصوف السنى يعدو على نفوذ التصوف الفلسفى . وفى هذا القرن ظهر علمان من أعلام المتصوفة المعتدلين ، وهما عبد القادر الجيلانى وأحمد الرفاعى اللذان سيكون لطريقتيهما شأن يذكر فى الأجيال المقبلة . ويغلب على الظن أنهما تأثرا بالغزالى واتخذا من « إحيائه » أساساً لآرائهما الصوفية .

لم يقف أثر « الإحياء » عند رجال القرن السادس ، بل تعداهم إلى من جاءوا بعدهم . وما زال يغالب شعبة الصوفية الفلاسفة حتى غلبهم فى نهاية القرن السابع وأصبحت له السيادة التامة . ويمكننا أن نقول إن الصوفية المتأخرين يتفقون جميعاً مع الغزالى فى أن التصوف قبل كل شىء دراسة للسلوك ورسم للسيرة الفاضلة ، فلا حاجة به إلى نظريات فلسفية دقيقة ولا إلى أبحاث نفسية عميقة ؛ وكل ما يعتمد عليه إنما هو الطاعة والتقرب إلى الله والزهد والإعراض عن الدنيا . وقد

يصل الطائع بعبادته إلى ما لا يصل إليه العالم بعلمه من رضا الله ومحبته. لهذا لم يكن غريباً أن نرى فى هذا الدور جهلاء وأميين يشرفون على الطريق ويتولون قيادة الأتباع والمريدين ، وإن كان لا بد من دراسة فلتقصرها على الفقه والحديث والتفسير ، على أن بعض المتصوفة تغالوا أحياناً وأنكروا على الفقهاء أبحاثهم وكانت بينهم خصومات معروفة. واتجهت عنايتهم إلى الأوراد يلقنونها وحلقات الذكر يريدونها. وتعددت طوائفهم ، فرأينا بينها الشاذلية والنقشبندية والرفاعية ، واتخذت كل واحدة شعاراً يميزها من الطوائف الأخرى. وكان فى أحاديث كراماتهم الذائعة وما تم على أيديهم من خوارق العادات الشائعة ما حبب الخاصة فيهم ، وما دفع العامة إلى الالتفاف حولهم. وعلى الجملة عاد التصوف فى هذا الدور الأخير إلى الصورة التى بدأ بها فى شىء من المبالغة والاعتداد بالمظاهر والشكليات.

٢ — بعض النظريات الصوفية :

التصوف نزعة روحية ترمى إلى الوصول إلى الله ؛ فواجب المتصوف أن يوضح هذه النزعة فى مظاهرها وأحوالها وأن يبين الأسباب التى تساعد على تقدمها ونموها ، وأبحاث الصوفية الأساسية تدور كلها تقريباً حول هاتين النقطتين. فهم يشرحون آداب المريد وما يجب أن يتحلى به من سامى الخصال ، كالصدق والإخلاص والقناعة

والزهد ، ويرسمون له وسائل النجاة من توبة وندم وتقوى وورع وصمت وتأمل وخلوة واعتكاف . ويتحدثون عن أحوال النفس ومقاماتها كالعشق والشوق ، والخوف والرجاء ، والغيبة والحضور ، والفناء والبقاء ، وما وراء ذلك من أبحاث إنما تعرضوا له تحت تأثير عدوى المدارس الأخرى المحيطة بهم ، فانتقلوا من التصوف إلى بعض المشاكل الكلامية والفلسفية . ودون أن نتتبع كل دراساتهم يكفينا هنا أن نوضح فى اختصار فكرتين هامتين من أفكارهم ، سبق لنا أن أشرنا إليهما وهما الاتحاد ووحدة الوجود .

الاتحاد : الاتحاد أعلى مقامات النفس وأسمى مراتبها ، يحس معه الواصل كأنه والبارئ شىء واحد ، فيرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، ويشعر بغبطة وسرور لا نظير لهما . ويخترق الحجب ويصعد إلى عالم النور والملائكة فتنكشف أمامه المغيبات والأمور الخفية . لذلك يخيل إلى جلسائه أنه حاضر والواقع أنه غائب ، وأنه قريب والحقيقة أنه بعيد ، قد انصرف عن كل شؤون الدنيا وفنى فى الله . ولقد أشرنا من قبل إلى أن البسطامى هو أول من قال بهذه الفكرة . ويغلب على الظن أنه استمدها من التعاليم الهندية التى كانت سائدة فى بلاد الفرس مسقط رأسه . لاسيما وفكرة الاتحاد الصوفية شبيهة كل الشبه بفكرة الفناء المطلق أو « النرفانا » الهندية التى تقول بامّحاء الشخصية الفردية وتلاشيها فى الحقيقة الكلية . وما أن ظهرت

هذه الفكرة فى العالم الإسلامى حتى أخذ الصوفية ، وخاصة الحلاج ، يؤيدونها ويوضحونها نثراً ونظماً . وليس فى القرآن ولا فى الحديث ما يشير إليها بعبارة صريحة ، بيد أن أنصارها لم يعدموا الحيلة فى دعمها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، مثل قوله تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ، وقوله « وهو معكم أينما كنتم » ، وقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث القدسى : « ما تقرب إلىّ المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحبنى وأحبه ، فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً فبى يبصر وبى يسمع » . وقد بقى الاتحاد محط آمال الزهاد والمتصوفين والحافز لهم على التفانى فى العبادة والزهد .

وحدة الوجود : يظهر أن فكرة الاتحاد الصوفية تقود لا محالة إلى مذهب وحدة الوجود ، وقديماً رأينا الفكرتين متلازمتين لدى براهمة الهند وبوذييهم . ذلك لأن الاتحاد يرمى إلى امحاء الشخصيات كلها وفنائها فى حقيقة لا تفنى ولا تحول : فكأن وجودنا ظاهرى وعرضى ، والله وحده هو الموجود الدائم الثابت . وقد حاول متصوفة الإسلام أن يوضحوا هـذا المذهب فلجأوا إلى معاصريهم من الفلاسفة وأخذوا عنهم مبادئهم التى تنتهى إلى وحدة الوجود ، وقرروا معهم أن الكائنات كلها مظهر لعلم الله وإرادته وفيض صدر عنه مباشرة أو بالواسطة ، فوجودها مستمد منه جل شأنه . ولا موجود بذاته

ولذاته إلا الله الواجب الوجود المستغنى عن كل ما سواه . فهو موجود أزلا بنفسه ودون حاجة إلى أى موجد آخر ، وإلا امتدت السلسلة إلى ما لا نهاية . وعنه صدرت الكائنات الأخرى وأفادت الوجود والحياة ، فوجودها عرضى وبالتبع . وعلى هذا ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو الوجود كله ، أما الكائنات الأخرى فلا تسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز . وإذا كان الله هو الموجود الحق فكل ما عداه ظواهر وأوهام . هذه هى نظرية وحدة الوجود الصوفية التى تلتقى من بعض النواحى مع فكرة وحدة الوجود الهندية ، إلا أنها غذيت فيما نعتقد بالتعاليم الأفلوطينية عن طريق الفارابى وابن سينا . والمتتبع لمؤلفات السهروردى وابن عربى ، وهما من أكبر أنصارها ، يرى أنهما تأثرا بفلاسفة الإسلام إلى مدى بعيد .

٣ — أثر التعاليم الصوفية :

قد يؤخذ على الصوفية أنهم قعدوا بفريق من الناس عن الكسب والعمل ، فأضحى عالة على الأمة لا ينتج ولا يفيد ، وشجعه على ذلك ما حبس عليه من أوقاف ربما كان لا يستحق منها الشيء الكثير . هذا إلى أنهم حاربوا العلم أحيانا ونشروا بين أتباعهم ومريديهم خرافات لا أصل لها ، وأفكاراً هى أبعد ما يكون عن الدين . غير أنهم

بالرغم من كل هذا خدموا الإسلام والمسلمين بتعاليمهم وطرائقهم خدمة لا تنكر . فقد حببوا الناس فى العبادة وحثوهم على الطاعة ونفروهم من الرذائل وقبيح الخصال ، وعرفوا كيف يتوجهون إلى الجماهير ، يخاطبوها بلغة القلب والروح التى هى أعذب وأيسر من لغة العقل والمنطق . وكانت لهم أبحاث وملاحظات فى النفس ووجداناتها ومشاعرها كثيراً ما يجد فيها علماء اليوم متعة وطرافة . ومهما يكن من أمر متصوفة الإسلام فليس هناك شك فى أن المجتمع فى حاجة ماسة إلى قادة روحانيين يصلحون من شأنه ويعالجون أمراضه ويذعن الكل لهم دون مناقشة أو اعتراض . وكم تكون الجماهير سعيدة إذا كان هؤلاء القادة على درجة مقبولة فى العلم والحكمة .

د — الفلاسفة

للإسلام فلسفة انفردت بخصائصها ومميزاتها وأضحت ذات شخصية مستقلة . فليست مجرد الفلسفة الأرسطية مصوغة فى عبارات عربية ، ولا فلسفة مدرسة الإسكندرية منسوبة فقط إلى بعض رجال الإسلام ، كلا بل هى فلسفة ذات نظريات خاصة ، ومشاكل معينة ، وطريقة فى البحث جديدة إلى حد كبير . فهى تعنى بمشكلة الوحدة والتعدد ، والصلة بين الله ومخلوقاته التى كانت مثار جدل طويل بين علماء التوحيد المسلمين ، وتحاول أن توفق بين العقل والنقل ، بين

الحكمة والعقيدة ، بين الفلسفة والدين ، وأن تبين للناس أن الوحى لا يناقض العقل فى شىء ، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفوس وثبتت أمام الخصوم ، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيا كما تصبح الفلسفة دينية . وقد وصل الفلاسفة المسلمون فى كل هذه النقط إلى نتائج جديرة بالتقدير والإعجاب . ونحن لا ننكر أنهم أخذوا عن أرسطوطاليس معظم آرائه وتأثروا بأفلوطين كثيراً ، إلا أنهم ، وإن اعتمدوا على السابقين ، اهتدوا إلى أفكار جديدة أنتجتها بيئتهم وأملتها الظروف المحيطة بهم . وإذن استطاع العالم الإسلامى أن يكوّن لنفسه فلسفة تلتئم مع أحواله الدينية والاجتماعية . بيد أن هذه الفلسفة مجهولة ومهملة إلى درجة لم تصل إليها فيما نعتقد أية فلسفة أخرى . فتاريخها ونظرياتها ورجالها لم تدرس الدرس اللائق بها ، ولا تزال الحلقة المفقودة فى تاريخ الفكر الإنسانى . وحتى الساعة لم يبين الباحثون بدقة أصل نشأتها وتاريخ تكوينها والعوامل التى أدت إلى نهوضها ، ولا الأسباب التى انتهت بانحطاطها والقضاء عليها . ولم يناقشوا نظرياتها واحدة واحدة ليوضحوا ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين وما جاءت به من ثروة جديدة . وأما رجالها فلا يكادون يعرفون ، وكتبهم ليست أعظم حظا منهم ، ولا يزال قدر منها مخطوطا إلى اليوم دون أن يفكر أحد فى طبعه ونشره . ولو لم يقيض الله لهذا التراث بعض المستشرقين لما عرف عنه شىء ، وبقى فى طى الكتمان إلى

الأبد . وما أجدرنا نحن أن نعمل على إحياء مجدنا والإشادة بذكر رجالنا كى يتصل حاضرنا بماضينا ، ونؤسس نهضتنا على دعائم متينة من القديم الحى والجديد النافع .

١ - تطور التفكير الفلسفى : لم تكن الأبحاث الفلسفية من أول الدراسات الإسلامية تكويناً ، لأن العرب وهم بادئون فى هذا المضمار ما كانوا ليقووا على الفلسفة ومعضلاتها ، وفوق هذا فإنهم اتجهوا أولاً نحو العلوم المتصلة بحياتهم والتى تدعو إليها الضرورة الملحة . حقا إن فى الكتاب والسنة مادة يمكن أن تصلح أساساً لدراسة فلسفية ، ولكن المسلمين لم يفلسفوا هذه المادة إلا بعد حين . وربما كانت أبحاثهم فى العقيدة أقرب شىء إلى الفلسفة والدراسات النظرية . على أن هذه الأبحاث نفسها دفعتهم إلى أن يتعرفوا أفكار الأمم الأخرى . رجاء أن يجدوا فيها ما ينقع غلتهم ويذلل بعض الصعاب التى تعترضهم . فترجموا عن الهندية والفارسية بعض الأفكار الفلسفية . وشغلوا بوجه خاص بدائرة المعارف اليونانية ، فأخذوا يجمعون أجزاءها وينقلونها إلى العربية مباشرة أو عن طريق السريانية .

١ — الترجمات والمترجمات :

لذلك وجهو بالبعوث إلى بلاد الشام والقسطنطينية للبحث عن الكتب القديمة . وقربوا إليهم المترجين من النساطرة واليعاقبة ،

وأغدقوا عليهم النعم . وأسسوا « بيت الحكمة » ليكون مقرا لهم ولتحفظ فيه آثارهم . وقضوا نحو ثلاثة قرون يترجمون ويصلحون ما ترجموه من قبل لينقلوا إلى العربية أفكار الأمم الغابرة فى أصدق صورة ممكنة . وربما كان خالد بن يزيد الأموى أول من اتجه نحو الثقافة اليونانية واستن للمسلمين سنة الأخذ عنها ، فأمر بترجمة بعض الأبحاث الطبية والكيميائية أثناء مُقامه فى مصر . ولكن إلى العباسيين وحدهم يرجع الفضل فى تنظيم الترجمة الإسلامية وتشجيعها . بدأ المنصور هذه الحركة المباركة وتعهدها أبناؤه وأحفاده من بعده ، وبلغ بها المأمون خاصة القمة ، وأضحت بغداد كعبة علمية يحج إليها الطلاب من كل مكان . ولكى يحقق العباسيون غايتهم استخدموا طائفة من الفرس والهنود والصابئة والمسيحيين الذين كانوا على اتصال وثيق بالدراسات القديمة . ومن أشهر النقلة عن الفارسية عبد الله بن المقفع مترجم كتاب كليلة ودمنة ، وعن السريانية يحيى بن عدى المنطقى . غير أن مدرسة حنين وابنه إسحق هى التى غذت اللغة العربية أحسن تغذية ، وأشرفت على الترجمة أتم إشراف . فقد كان حنين وابنه يعرفان السريانية واليونانية ، ويترجمان إلى العربية فى أسلوب سهل وعبارة مستقيمة . وقد نشّآ فى مدرستهما تنشئة صالحة بعض التلاميذ الذين أتموا ما بدآه . وما كانت الترجمة الإسلامية مقصورة على مادة محدودة أو موقوفة على بحث معين . فترجم العرب التوراة والأناجيل وبعض

الكتب التاريخية والسياسية . ولم يفتهم طب جالينوس وبقراط ، ولا هندسة أقليدس ، ولا ميكانيكى أرشميدس ، ولا فلك بطليموس . ومن الناحية الفلسفية عرفوا شيئاً عن الفلاسفة السابقين لسقراط وأنصاف السقراطيين والسوفسطائيين والشكاك والرواقيين والأبيقوريين . ولكن أفلاطون وأرسطوطاليس حلا منهم محلا خاصا ونزلا منزلة ممتازة . فتُرجم من محاورات أفلاطون دفاع سقراط ، وفادن ، والسياسى ، والسوفيسط ، والجمهورية ، وطيماوس ، والنواميس . ونقل أهم كتب أرسطوطاليس فى المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة والأخلاق . ولكى يفهم أرسطوطاليس فهما تاما كان لابد من ترجمة شراحه معه ، لا فرق بين السابقين منهم على مدرسة الإسكندرية أو من اعتنقوا نظريات أفلوطين . وهذا هو السر فى أن المذهب الأرسطى وصل إلى العالم العربى مشوباً بكثير عن الأفكار الأفلوطينية ، فإن فيلسوفا من فلاسفة الإسكندرية إذا ما شرح أرسطوطاليس لا يستطيع أن يجرد نفسه من آرائه الخاصة وتعاليم مدرسته . وقد وفق العرب توفيقا لا بأس به فيما ترجموه ، فتخيروا أحسن المصادر ونقلوها نقلا صحيحا .

٢ — كبار فلاسفة الإسلام :

بذرت بذور الثقافة اليونانية فى الديار الإسلامية ، ولم يبق إلا أن تؤتى أكلها . وقد تعهد هذه البذور أول الأمر جماعة المترجمين ، فكان

منهم الأطباء والكيميائيون والرياضيون والفلكيون . ولم يكتفوا بتعريب المصادر اليونانية ، بل ضموا إليها مختصرات أو « مداخل » — كما كانوا يسمونها — فى مختلف المواد ، وضموها بأنفسهم لتمهد للقراء السبيل إلى الدراسة الواسعة والبحث المستفيض . وبعد أن تتمذ المسلمون لهؤلاء الأساتذة الأكفاء بدأوا يفكرون فى استقلال وقادوا حركتهم العلمية . ولم يحل القرن الثالث الهجرى إلا وقد أخذوا ينشئون مدارس خاصة بهم فى الكيمياء والطب والرياضة والفلك والفلسفة . والمدرسة الفلسفية بوجه خاص وليدة أخريات هذا القرن . وقد وضع دعائمها الأولى أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى (٨٧٣ م) فيلسوف العرب المشهور . ويظهر أن معاصرته لكبار المترجمين مكنته من الإلمام بمختلف الدراسات المعروفة لعهده ، فكانت له أبحاث فى الفلك والرياضيات والطب والكيمياء والجدل والمنطق والسياسة . وأصحاب التراجم يعزون إليه ما لا يقل عن مائتى رسالة باد معظمها ويا للأسف ، وما وصلنا منها لا يزال أغلبه مخطوطا ومدخراً فى مكتبات استامبول أو احتفظت به اللاتينية فيما نقل إليها قديماً من المؤلفات العربية . بيد أن الكندى لم يحدد كل معالم الفلسفة الإسلامية ولم يكوّن منها مذهباً متصل الأجزاء ، وهو أميل إلى الفلك والرياضيات منه إلى الفلسفة الخاصة .

الفارابى : وفى رأينا أن الفارابى (٩٥٠ م .) ، على الرغم من جهل

الناس به هو الأب الحقيق للفلسفة الإسلامية ، فقد شاد بناءها وألم بأجزائها الرئيسية رابطا بعضها ببعض . ولا نكاد نجد فكرة عند خلفائه إلا ولها أصل لديه ، وكل ما لهؤلاء من فضل غالبا أنهم وضحوا غامضه وفصلوا القول فيما أجمله . ويخيل إلينا أنه أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة ؛ لذلك نراه يتحدث عن المدارس اليونانية ويبين الفوارق التى تفصل كل واحدة منها عن الأخرى ، ويحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس فيلسوف اليونان فى رأيه بلا جدال . وقد ألف كتباً عدة بعضها شرح لمؤلفات أرسطوطاليس أو مختصرات لها . وبعضها الآخر كتبه ابتداء ليعبر به عن رأيه وبحثه الخاص . وما وصلنا من هذه الكتب كاف لتفهم نظريته ، ومن أهمه : « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « إحصاء العلوم » و « عيون المسائل » .

إخوان الصفا : تتلمذ للفارابى كثيرون ممن بهرهم بسيرته الصالحة وأخلاقه الوديعة ، واستولى عليهم بآرائه الناضجة وأبحاثه الدقيقة . وقد تأثر به بوجه خاص طائفة من الباحثين هم أشبه بالجماعات السرية منهم بالمدارس العلمية المنظمة . ونعنى بهم « إخوان الصفاء » الذين لا زلنا نجهل الشيء الكثير عن تاريخ نشأتهم وتكونهم ، والذين كانوا يمتون فى أغلب الظن بصلة إلى الباطنية والإسماعيلية . ومهما يكن من أمرهم فمن المحقق أنهم نشأوا فى القرن الرابع للهجرة ، فعاصروا الفارابى وأخذوا عنه وإن لم تكن فكرتهم فى الفلسفة أوسع مجالا من فكرته

فما كانوا يقفون عند أفلاطون وأرسطوطاليس ، بل جاوزوهما إلى المدارس اليونانية الأخرى ، وقد صادفت تعاليم الفيثاغورية الحديثة خاصة رواجا لديهم . ويظهر أن التوفيق بين الفلسفة والدين كان شغلهم الشاغل ، وقد وضعوا رسائلهم المشهورة لتحقيق هذه الغاية ، فهى فلسفة فى دين ودين فى فلسفة .

ابن سينا : وهناك تلاميذ آخرون اهتدوا بهدى الفارابى واستمسكوا بتعاليمه دون أن يروه أو يعاصروه ، وعلى رأس هؤلاء الأستاذ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا (١٠٣٧ م) . ولا غرابة فابن سينا نفسه يعترف بتأثره به وفضله عليه . ولقد بلغ من تعلقه بنظرياته أن بذل كل مجهود فى تفهمها وأفاض فى شرحها وتوضيحها بحيث منحها نفوذاً وسلطاناً لم تنله على يد واضعها ومبتكرها . ولئن كان للفارابى فضل السبق فلتلميذه فضل البيان والإيضاح . وحياة ابن سينا مملوءة بالأحداث والتقلبات ، ذلك لأنه اشتغل بالسياسة فلحقه شواظ من نارها . ومع هذا فإنه أنتج إنتاجا يدل على عبقرية عظيمة وقدرة فائقة ، ولا يمكن أن يتوفر لأشخاص مثله قضوا شطراً من حياتهم بين السجن تارة والهرب تارة أخرى . ولقد بسَّط المسائل الفلسفية حتى أضحت فى متناول الجميع ، وكتب فيها كتباً عدة بين المختصرة والمطولة وصلنا لحسن الحظ معظمها ، ومن أهمها « الشفاء » الذى لا يزال فى حاجة إلى طبع ونشر جديد فى صورة

كاملة مهذبة و « النجاة » مختصره و « الإشارات والتنبيهات » الذى يمثل أفكاره الأخيرة وآراءه النهائية .

بلغت الدراسات الفلسفية الاسلامية على يد ابن سينا الدرجة القصوى ، وأضحت إلى حد ما شعبية بعد أن كانت مقصورة على أفراد محدودين ، بيد أن ريح المحافظة والرجوع إلى القديم التى هبت منذ أواخر القرن الثالث الهجرى ما كانت لتبقى على هذه الدراسات الحرة الطليقة ؛ وجماعة الأشاعرة الذين ضاقوا ذرعاً بالمعتزلة ما كانوا ليفسحوا صدورهم للفلاسفة . فأخذوا يشنون الغارة عليهم بعد أن أجهزوا على الخصوم الأول . وقد حمل راية هـذه المعركة فى جدارة الغزالى الذى رأى من واجبه أن يتسلح تسلحاً تاما قبل أن يقدم على النضال . فأكب على الدراسات الفلسفية قديمها وحديثها باحثاً ومنقباً ، ثم أعلن الحرب على خصومه فى كتاب سماه « تهافت الفلاسفة » ، وهو وإن اتجه نحو الفلاسفة عموما يقصد بوجه خاص فيلسوفى الإسلام السابقين : الفارابى وابن سينا ، فيثبت تناقض نظرياتهما وتعارضهما وضعف حججهما ، بل ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فيقضى عليهما بالكفر من جراء آراء بدت فى نظره غير ملتئمة مع أصول الدين . وقد جاراه فى حملته أشخاص آخرون من بينهم الشهرستانى والرازى (١٢٠٧ م) اللذان لم تمنعهما نزعتهما الفلسفية الواضحة وأحاطتهما بدقائق الفلسفة من مهاجمة الفلاسفة القدامى والمحدثين .

فلاسفة الأندلس : وكأن الفلسفة أحسَّت بحرج موقفها فى الشرق ، فولت وجهها شطر الغرب وبلاد الأندلس ، رجاء أن تجد نصيراً . والحركة العلمية الأندلسية متأخرة عن نظيرتها فى الشرق بنحو مائة سنة ، لذلك لم يُعَانِ الأندلسيون مجهوداً كبيراً فى ترجمة الكتب القديمة ، وليس لهم فى هذا الميدان أثر يُذكر ، وإنما كل همهم أن ينقلوا عن علماء بغداد والمشرق عامة ويتتلمذوا لهم ؛ وقد أخذوا عنهم فيما أخذوه أبحاثهم الفلسفية . ولم تكد تصل كتب الفارابى ، وابن سينا ، والغزالى إلى الغرب حتى أحدثت حركة فكرية أساسها الانتصار للفلسفة وبيان أنها لا تختلف مع أصول الإسلام فى شىء ، وأبطال هذه الحركة ثلاثة : ابن باجه (١١٣٨ م) ، وابن طُفَيل (١١٨٥ م) ، وابن رُشد (١١٩٢ م) . غير أن الأوَّلَين ، فيما يظهر ، لم يكونا إلا مجرد موجِّهَين إلى فكرة جديدة ، وآراؤهما فى أغلب الأحايين محاكاة لأفكار المشارقة . وفيلسوف الأندلس الكبير هو ابن رشد الذى شاء أن يعرض أفكار أرسطو على وجهها الصحيح ، وأن يبعد عنها كل ما أُدخل عليها من تغيير أو تحريف . فعلَّق على كل الكتب الأرسطية التى وصلت إلى العالمَ العربى فى شروح صغيرة ومتوسطة وكبيرة ، ولهذا أطلق عليه اسم « الشارح العظيم » أثناء القرون الوسطى المسيحية . ونصب نفسه مدافعاً عن إخوانه الفلاسفة الذين هاجمهم الغزالى من قبل ، فأعدَّ « تهافت التهافت » ليهدم به

« تهافت الفلاسفة » السابق ، وبذل جهداً عظيما فى إثبات أن الدين لا يناقض الفلسفة الحقة فى شىء ، وله فى هذا كتابان مشهوران وصلا إلينا ، وهما « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » . أما مؤلفاته الأخرى فقد باد معظمها فى الأصول العربية ، ولو لم تحتفظ لنا بها المترجمات العبرية واللاتينية ما عرفنا من أمرها شيئاً .

التفكير الفلسفى لدى اليهود : غير أن بلاد الأندلس لم تكن أوسع صدراً فى قبول الفلسفة من الشرق ، فلم تعمر فيها طويلا ، وكل ما قدِّر لها من حياة لا يتجاوز قرنين . فمُهِّد لها فى القرن الخامس الهجرى ، وأزهرت فى السادس ، ثم تلاشت وقضى عليها قضاء تاما . ولم يقف أمر العدوان عليها عند المناقشات العلمية والجدل الفنى ؛ فقد أبى الأمراء إلا أن ينكِّلوا بالفلاسفة ويطاردوهم . وكأن ابن رشد ، وقد نكل به ، أغلق باب التفكير الفلسفى الإسلامى معه ، فلم يظهر بعده فلاسفة مسلمون يُعْتَدُّ بهم ، لا فى الشرق ولا فى الغرب ، اللهم إلا أفراد فكروا تفكيراً فلسفيًّا ، وهم منتمون إلى طوائف أخرى كالصوفية والمتكلمين . وبُدل بالمسرح العربى مسرح آخر إسرائيلى ، وانتقلت الحركة الفلسفية إلى جماعة اليهود الذين اختلطوا بالعرب اختلاطاً عظيما ، واتصلوا به اتصالا وثيقاً ، ثم شاركوهم فى نهضتهم من قديم وتتلمذوا لهم . ولا يستطيع أحد أن ينكر أن ما أنتجه هؤلاء اليهود

من أفكار إنما هو — فى قدر كبير منه وليد الفلسفة والدراسات الإسلامية . وإذا كانوا قد أخذوا عن العرب فإنهم لم يترددوا فى نشر تعاليمهم فى الأوساط الأخرى ، وعنهم أخـــذ مسيحيو أوربا فى القرون الوسطى ، فهم حلقة الاتصال بين الفلسفة المدرسية المسيحية والفلسفة الإسلامية . ولقد بدأت نهضتهم الفكرية فى الإسلام منذ القرن الرابع الهجرى ، وكانت الأندلس بوجه خاص موطناً لـكثيرين منهم ، وظهر من بينهم مفكرون كثيرون على رأسهم موسى بن ميمون (١٢٠٥ م) ، الذى يمكن أن يعدّ إلى حـد بعيد بين مفكرى الإسلام ، فقد شبّ وشاب فى العالم العربى ، وتتلمذ لابن رشد وأخذ عنه أكثر آرائه .

٣ — الدراسات الفلسفية فى العصور الأخيرة :

وفيما وراء هذه الحركة اليهودية يمكننا أن نعتبر القرن السابع الهجرى نذير تدهور وانحطاط للدراسات الفلسفية فى العالم الإسلامى ، فليس ثمة مدارس فلسفية كما عهدنا من قبـل ، ولا أشخاص يعنون عناية خاصة بالدراسات الفلسفية . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن المتكلمين والمتصوّفة فى هذا الدور هم الذين اتجهوا نحو بعض المسائل الفلسفية . وكأن الفلسفة لمـا رأت نفسها محارَبة فى أشخاص الفلاسفة بحثت لها عن ملجأ آخر لدى هؤلاء . وفى رأينا أنه لا يمكن أن يدرس

تاريخ التفكير الفلسفى الإسلامى فى العصور الأخيرة دراسة كاملة ، منعزلا عما كتبه المتصوِّفة وعلماء الكلام . بَيْدَ أن الصوفية بدورهم لم يَسْلموا من شرور الفلسفة وويلاتها ، وما أن تفلسفوا حتى أضحوا عرضة للمحاربة والانتقام : فالسُّهْرَوَرْدِىّ قُتل بأمر صلاح الدين ، وابن سبعين انتحر فى مكة بسبب مهاجمات وُجِّهت إليه فى الغالب ، واتُّهم معاصِره ابن عربى بالإلحاد والزندقة من كثيرين من أهل السنة . وأما المتكلمون فلم يرددوا آراء الفلاسفة فى كتبهم إلا ليردُّوا عليها ويهدموها . على أن هؤلاء وأولئك قد انتهى بهم الأمر جميعاً أن أعرضوا عن الأبحاث الفلسفية التى كانوا يسوقونها فى كتبهم ؛ وأضحى التصوّف والكلام مقصورَيْن على دراسة أهل السنة ، وبعيدَيْن عن الأبحاث العقلية الدقيقة .

وبذا لم يبق للفلسفة مظهر إلا فى بعض المختصرات الصغيرة فى المنطق . أما الطبيعة والميتافزيق فقد لوحظ قديماً أن الفلاسفة حادُوا فيهما عن جادّة الصواب وخالفوا أصول الدين . على أن المنطق نفسه قد اختلف فى أمره ، فبعضهم يجيز دراسته وبعضهم يحرمها . وتلك سنة استنها هؤلاء المؤلفون المتأخرون ، فكانوا يتساءلون فى أول كل بحث عما إذا كان يجوز الاشتغال به شرعاً أم لا . وكأنهم وقد قصُر جهدهم وعجزوا عن الدراسة والابتكار استتروا وراء حجاب واهٍ من تحريم الدين أو كراهيته ، فجنوا على أنفسهم ودينهم فى آن واحد .

فباسم الشرع حرمت علوم وأبيحت أخرى ، وتحت تأثير هذه الرقابة أهملت أجزاء الفلسفة المختلفة . مع أن الباحثين السابقين فى عصر ازدهار العلوم والفلسفة ما كانوا يعبأون كثيراً بهذا ولا يرون غضاضة عليهم مطلقاً فى أن يدرسوا أية مادة كيفما كان نوعها . والغزالى بوجه خاص زج بنفسه فى مختلف المدارس والفرق الإسلامية ، فدرس العلوم الكلامية على اتساعها ، واتصل بالباطنية وتعرف أسرارها ، ولم يخش بأساً من قراءة الكتب الفلسفية واعتناق المذاهب الصوفية ، ومعرفته بدقائق الفلسفة وجزئياتها لا تقل عن الفلاسفة المختصين أمثال ابن سينا وابن رشد . وما كان يضير أحداً فى ذلك الزمان أن يقرأ شيئاً ويتفهمه ، فإن ارتضاه قبله وإلا نبذه ، ولم يخطر ببالهم أن مادة ما تستطيع أن تهدم الدين أو تنتقص أصوله . فلما حل عصر الضعف والانحطاط وضعت تلك القيود الكثيرة وانحلت تلك المعاذير التى لا طائل تحتها . وقد استمرت الحال كذلك إلى أن جاءت النهضة الأخيرة فبدأنا نفكر من جديد فى استقلال وطلاقة ، ولكن فى شىء من التردد والانكماش . فعسانا نسير فى هذا الطريق نشيطين كى تنتظم دورة الفلك ويعود التاريخ إلى مجراه ، وينقل الغرب عنا كما ننقل عنه ، وتتصل الفلسفة العربية الحديثة بالفلسفة الإسلامية القديمة . وإذا كان الناس يتحدثون اليوم عن فلسفة إنجليزية وأخرى فرنسية وثالثة ألمانية ، فإنا نرجو أن يتحدثوا قريباً عن فلسفة مصرية وشآمية وعراقية .

ب — أهم النظريات الفلسفية : قد يكون أوضح شيء امتازت به الفلسفة الإسلامية هو أنها فى جملتها محاولة ترمى إلى التوفيق بين الفلسفة والدين ، ففى كل جزء من أجزائها وكل نظرية من نظرياتها نلاحظ أن فلاسفة الإسلام كانوا يرمون إلى هذه الغاية . والدين وحى الله ولغة السماء وغذاء القلوب ومصدر الأوامر والنواهى ، فكيف نوفق بينه وبين الفلسفة التى هى صنع البشر ولغة الأرض ومجال الأخذ والرد والبحث والتعليل ؟ كيف نوفق بين الحقيقة الدينية التى عمادها الإلهام والحقيقة الفلسفية التى أساسها البرهان ؟ كيف نوفق بين السمعيات والعقليات ، بين المسلّمات واليقينيات ؟ مهمة شاقة قطعاً ومحاولة عسيرة جدا ، ولكنها ضرورية لقوم عاشوا فى العالم الإسلامى واعتنقوا الإسلام ، وكانت دراستهم بل حياتهم كلها خاضعة للجو المحيط بهم ومتأثرة بمختلف العوامل والظروف التى سادت عصرهم . فلم يروا بدًّا من محاولة التوفيق بين معتقداتهم وأبحاثهم ، ومهدوا بذلك للفلسفة أن تنفذ إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى . ويعدّ الفارابى أول من سلك سبيل هذا التوفيق وأظهره فى شكل منسق مهذب ، ثم أتى من بعده ابن سينا فاهتدى بهديه ووسع طريقته وكمل ما فاته . إلا أن محاولة التوفيق التى قام بها هذان الفيلسوفان لم ترق لدى الغزالى ، فشن عليها الغارة ونقض أصولها وفروعها وأعمل معوله فى هدم بنائها الفخم وأركانها المتينة . ويبدو على كتابه « تهافت الفلاسفة »

أنه قائم على انتزاع أحجار هذا البناء الواحد بعد الآخر ، وإثبات أن الفلاسفة أساءوا إلى الفلسفة والدين معا بمحاولتهم التوفيق بينهما . وقد جاء ابن رشد أخيراً مدافعاً عن أسلافه الفلاسفة ومبينا ما فى حجج الغزالى من مغالطة وسفسطة .

بديهى أن التوفيق يستلزم على الأقل جانبين متقابلين وطرفين متنافرين ، ومهمة الموفق أن يبعد أسباب الخلاف ويقرب الشقين المتباعدين ، وهذا ما حاوله فلاسفة الإسلام . فقد كان أمامهم من جهة الفلسفة الأرسطية تراث الإغريق وأسمى صورة لما أنتجه العقل الإنسانى فى ذاك الزمان ، كما كانوا يعتنقون من جهة أخرى عقائد الإسلام . وفى فلسفة أرسطوطاليس نواح لا تلائم أصول الدين ، كما أن فى الإسلام تعاليم قد لا تتفق ظواهرها والروح الفلسفية ، فجدير بنا أن نصبغ المذهب الأرسطى بصبغة دينية وأن نكسو الدين بثياب فلسفية كى تصبح الفلسفة ديناً والدين فلسفة . وليس فى هذا المجال ما يسمح لنا بأن نتتبع بالتفصيل كل وسائل هذا التوفيق ، وسنكتفى بسرد أهمها . وفى الفلسفة الأرسطية ثلاث مسائل جوهرية تبعد عن تعاليم الإسلام : الأولى فكرة الإله ومدلولها الصحيح وتحديد صفات البارئ وخصائصه ، والثانية الصلة بين الله والعالم وبيان ما إذا كانت الحركة والمادة محتاجتين إلى الله أو غير محتاجتين ، والثالثة النفس وخلودها . نظرية كلامية ميتافزيقية ، وأخرى فلكية طبيعية ، وثالثة

سيكلوجية ، هذه هى النقط الثلاث الهامة التى تباعد بين آراء أرسطو وماجاء به الإسلام . وفى التعاليم الإسلامية مشكلة النبوة التى لو استطعنا أن نفسرها تفسيراً علميا لأقمنا الدين على دعامة عقلية فلسفية .

(١) مشكلة الألوهية . لم يعن أرسطوطاليس عناية خاصة بمشكلة الألوهية ، ولم يعتبرها غرضاً رئيسيا لفلسفته ، ولم يدخلها فى قوانينه الأخلاقية ولا فى نظمه السياسية . ويظهر أنه نظر أولا إلى العالم الحسى وبين أسبابه وعلله دون أن يفكر فى قوة خفية تدبره . وبعد أن استكملت الطبيعة وسائلها وانتظمت الأفلاك فى سيرها انتهى به المطاف إلى محرك أول أخص خصائصه أنه يحرك غيره ولا يتحرك هو ، هذا المحرك الساكن أو المحرك اسماً لا فعلا هو الإله فى رأيه ، ولا يذكر من صفاته إلا أنه عقل دائم التفكير ، وتفكيره منصبّ على ذاته . فإذا ما طالبته بتفصيل أكثر وبيان أشمل ألفيت نفسك أمام صمت عميق ، ذلك لأنه يتحرج عن الكلام فى المسائل الدينية ويصرح بأن الكائنات الأزلية الباقية ، وإن تكن رفيعة مقدسة ، ليست معروفة إلا بقدر ضئيل . وليته وقف عند هذا الحد ، بل جاوزه إلى ترديد أقوال وآراء تؤذن بالوحدة والتعدد معاً ؛ فيقول تارة : « إن وحدة نظام العالم تستلزم وحدة سببه الغائى » ، ويقرر فى مقام آخر أن لكل فلك محركاً خاصا لا يختلف كثيراً عن المحرك الأول والإله الأعظم . ففكرة الألوهية عنده غامضة وغير متمشية مع مذهبه ، ولا تشغل

حيزاً واضحاً فى فلسفته . وهى من غير شك مختلفة اختلافا كبيراً عن العقيدة الإسلامية . لذلك اضطر فلاسفة الإسلام أن يصوغوها فى قالب جديد يتفق مع أصول دينهم ؛ فبينوا حقيقة البارئ وشرحوها شرحا لا يدع مجالا للبس أو ريبة ، وأثبتوا أنه الموجود الأول والسبب الحقيق لسائر الموجودات ، وأنه منزه عن الشريك والنظير والمثيل والضد ، وأنه الإله الواحد الحى القادر العليم الحكيم السميع البصير . وردَّدوا مع أرسطوطاليس قوله إنه عاقل ومعقول لذاته ، ولكنهم نفوا عنه التعدد بكل معانيه . وإذا كان الله واحداً فإنا لا نستطيع أن نتصور له صفات خارج الذات ، بل هو عالم حى سميع قادر بذاته . « فليس يحتاج فى أن يَتَعَلَّم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا فى أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تَعلَمه ، بل هو مكتف بجوهره فى أن يَعلم ويُعلم ، وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره » . ففلاسفة الإسلام يلتقون مع المعتزلة فى هذه النقطة ، كما التقوا معهم فى نقط أخرى . فهم يقولون جميعاً بوحدة الذات وإلغاء الصفات الخارجة عنها ؛ لذلك عارض الأشاعرة الفريقين على السواء . ومهما يكن من أمر هذه المعارضة فواضح الآن أن فكرة الألوهية لدى الفلاسفة مزيج من التعاليم الإسلامية والآراء الأرسطية .

(٢) قدم العالم ونظرية العقول العشرة : وفى شىء من التوسط

شبيه بما تقدم حاول هؤلاء الفلاسفة أن يحلوا مشكلة أخرى مترتبة على السابقة، ألا وهى الصلة بين الله ومخلوقاته. ذلك أن أرسطوطاليس وقد قال بقدم المادة والحركة — لم يدع لله أثراً فى هذا العالم، فإن المادة القديمة بذاتها ليست فى حاجة إلى موجد يوجدها، والحركة الأزلية مستغنية عن غيرها. نعم إنه يسمى الإله المحرك الأول، ومعنى هذا أنه علة فاعلية، ولكنه يعود فيقول إنه محرك ساكن، وكل ما هنالك أن العالم يتجه إليه فى حركته؛ فهو غرض وغاية فقط، وليس تأثيره فى العالم بأكثر من تأثير التمثال الجميل فى نفس المعجب به. وإله هذا شأنه يتنافى مع ما يصرح به القرآن من أن الله خالق كل شىء، فلا المادة ولا العالم يتصور لهما وجود بدونه، والتغيرات الكونية على اختلافها ترجع إليه. إزاء هذا التناقض الواضح لجأ الفلاسفة إلى حل وسط، فقالوا إن المادة مخلوقة وقديمة، خلقها الله بفيض من عنده أزلا وتعهدها بعنايته ورعايته فيما بعد. والمراد بالفيض أن الله وهو عقل محض وتفكير مستمر قد صدر عنه العقل الأول كما يصدر الضوء عن الشمس، وعن العقل الأول صدر العقل الثانى وهكذا إلى العقل العاشر. وهذه العقول مرتبة ترتيباً تنازليا فأسماها العقل الأول وأدناها العقل العاشر، وهى موزعة على الأفلاك المختلفة لتمدها بالحركة وتحقق فيها النظام؛ ويختص العقل العاشر أو العقل الفعال بالعالم الأرضى، وعنه صدرت المادة التى هى مخلوقة وقديمة فى آن واحد.

والكون أشبه ما يكون بمملكة عظمى على رأسها الحاكم الأعظم ، ودونه أتباع يصدرون عن إرادته ويحققون أمره . وعلى هذا ففلاسفة الإسلام يثبتون الخلق الذى جاء به القرآن وإن كانوا يصوِّرونه بصورة عقلية روحية ، ويسلمون مع أرسطوطاليس بقدم العالم وإن اعترفوا أنه صادر عن الله وأن له علة أوجدته ؛ وهم بهذا يعتنقون نظرية الصدور (الفيض) الأفلوطينية ليحققوا فكرة الخلق الإسلامية ، ولو على صورة معنوية .

(٣) خلود الروح : نعلم أن القول بخلود النفس هام من الناحية الدينية ، فإن من ينكره يهدم المسئولية فى ركن من أركانها ويقضى على غاية الأخلاق والقوانين والشرائع . وأرسطوطاليس لا يتكلم فى هذا الموضوع إلا عرضاً ، وحديثه عنه متهافت متناقض . فيعلن أن النفس صورة للجسم ، ويقرر بجانب هذه أن الصورة لا تستطيع البقاء بدون المادة ، وإذن فمنطق مذهبه يؤدى إلى هذه النتيجة المحتمة ، وهى أن فناء الجسم يستلزم فناء صورته وهى النفس . ولكنه يذهب فى مكان آخر إلى أن العقل بالفعل من طبيعة إلٰهية وهو باق أزلى لا يعرض له الفناء . وما كان فلاسفة الإسلام ليقبلوا أقواله المؤذنة بإنكار الخلود ، بل استمسكوا بأقواله الأخرى المثبتة له ، ونادوا بضرورته ولزومه كى يكون للثواب والعقاب معنى . وقد تعرض ابن سينا بوجه خاص لهذه المسألة فى غير ما موضع ، وتحدث عنها حديث المؤمن بخلود النفس الموقن ببقائها .

(٤) نظرية النبوة : لاحظنا فيما تقدم أنه كلما اصطدم رأى أرسطوطاليس بأصل دينى مال الفلاسفة المسلمون نحو تعاليم الدين أو فسروها تفسيراً ينطبق مع ما ذهب إليه فيلسوف الإغريق. والآن ننتقل إلى نظرية النبوة التى هى عماد الدين وأساسه ، فإن قيمة الإسلام وكل دين سماوى موقوفة على التسليم بالوحى وقبوله عقلا ، وأن من ينكر الوحى أو يستبعد حصوله يطعن الدين فى ركنه الأول وعماده المتين . لهذا لجأ الفلاسفة إلى إدعام النبوة على قواعد فلسفية وسيكلوجية ، وأثبتوا أن الإلهامات الخفية التى يصل إليها الأنبياء ليست إلا ضرباً سامياً من المعلومات الإنسانية . واعتماداً على بحث قديم لأرسطوطاليس فى الأحكام أمكنهم أن يصوغوا نظرية جديدة فى الوحى والإلهام ، تعد أهم محاولة قاموا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين . وملخصها أن التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الإنسانية تستطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم ، فليس ببعيد عليها أن تكشفه فى حال اليقظة ، فأما التجربة والسماع فيقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبأوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم ؛ وأما عقلا فنحن نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلة مثبتة فى العالم العلوى ومقيدة فى لوح محفوظ ، فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى هذا العالم والوقوف على هذا اللوح عرفت ما فيه وتنبأت بالغيب . وهناك أشخاص يدركون هذا أثناء النوم عن طريق مخيلتهم فيحلمون بأشياء

كأنها حقائق ملموسة ، وآخرون عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم ، فأدركوا ما فى عالم الغيب فى حال اليقظة ، كما يدركونه أثناء النوم ، وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون إلى مرتبة النور والعرفان . فبواسطة مخيلتهم يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال الذى ينقلون عنه الحقائق العلوية والأوامر الإلٰهية . وميزة النبي الأولى أن تتوفر لديه مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعالم العلوى أثناء اليقظة وفى حال النوم . وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة ، وليس الوحى شىء آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعّال .

هـذه هى نظرية النبوة التى تعتمد على أساس من علم النفس الأرسطى وترتبط ارتباطاً وثيقاً بتعاليم الاسـلام . فإن العقل الفعّال الذى هو مصدر الكشف والإلهام فى نظر الفلاسفة أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحى الذى جاء به الإسلام : كل منهما واسطة بين العبد وربه وصلة بين الله ونبيه ، والملهم الأول والموحى الحقيق هو الله وحده . وبهذا أمكن أن يمنح الوحى والإلهـام دعامة فلسفية ، وأن يثبت لمنكريهما أنهما يتفقان مع مبادئ العقل ويكوّنان شعبة من شعب علم النفس . وقد قدر لهذه النظرية نجاح لدى كثيرين من مفكرى القرون الوسطى بين يهود ومسيحيين ، فموسى بن ميمون يعرضها على صورة شبيهة كل الشبه بما رأيناه لدى الفلاسفة المسلمين ،

وألبير توس الكبير يحللها تحليلا سيكلوجيا يتفق مع التحليل السابق. بل لقد جاوزت القرون الوسطى وظهرت لها آثار فى التاريخ الحديث، فاسبينوزا يقرر أن النبوة لا تتطلب شرطاً آخر سوى أن يكون الأنبياء ذوى مخيلة نشيطة متنبهة.

حـ — حكم وتقدير : لم يكن فلاسفة الإسلام من أول الناس محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين، فإن الإغريق احتفظوا من قديم بمكان للدين فى مذاهبهم الفلسفية. ولمدرسة الإسكندرية خاصة عناية كبيرة بهذا الموضوع، وكثيراً ما أثبت أفلوطين أن الأفكار الدينية لا تتعارض مع الآراء الفلسفية. إلا أن المسلمين برهنوا فى هذا المضمار على مقدرة ومهارة لم يسبقوا إليهما. ولئن كان رجال الكنيسة قبلهم قد أدخلوا بعض المبادئ الرواقية والأفلوطينية فى تعاليمهم؛ فإنهم لم ينجحوا فى أن يكوّنوا من ذلك مزيجاً صالحاً متناسق الأجزاء. ولا أدل على هذا من أن الفلاسفة المسيحيين فى القرن الثالث عشر عادوا فتتلمذوا للعرب وأخذوا عنهم كثيراً من وسائل التوفيق بين الفلسفة والدين؛ وعن طريق هؤلاء الفلاسفة نقل فى أغلب الظن قدر من الأفكار الإسلامية إلى العالم الحديث.

بالرغم من رغبة فلاسفة الإسلام الأكيدة فى التوفيق بين دينهم وفلسفتهم ونجاحهم فى ذلك نجاحاً لا بأس به فإن محاولتهم هذه جرّت عليهم اعتراضات كثيرة، والحلول الوسطى عرضة للنقد دائماً من كل

جانب ، والموفقون بين الدين والفلسفة مضطرون لأن يصوروا بعض التعاليم الدينية تصويراً يبعد قليلا أو كثيراً عن الصورة المأثورة . لذلك لم يجد الغزالى ومن جاراه صعوبة فى الرد عليهم وبيان أنهم حادوا عن الأصول الثابتة ، وضرب الفلسفة ضربة لم تقم لها بعدها قائمة وإن تكن فرّت إلى بلاد الأندلس باحثة عن أنصار وأتباع آخرين . ولعلنا لاحظنا بعد العرض السابق السريع أن التفكير الفلسفى لم يزدهر فى العالم الإسلامى إلا نحو مائتى سنة بالمشرق أثناء القرن الرابع والخامس ، ونحو مائة أخرى أثناء القرن السادس بالمغرب ، ولو قدر له أن يعمر حرا طليقاً أكثر من هذه لرأينا فيه ثمرات أنضج من التى وصلتنا ولامتدت دائرته واتسع مجاله . بيد أن بعض الآراء الفلسفية التى عجز أصحابها عن نصرتها نفذت إلى مدارس المتكلمين والصوفية فأثرت فيها تأثيراً بالغاً وقدرت لها فيها حياة جديدة .

الباب الثالث
الفلسفة الحديثة

تمهيـــد

قضت الإنسانيـة تسعة قرون أو يزيد مرددة للدراسات اليونانية ومشيدة بذكرها ، وبذلت جهداً عظيما أثناء القرون الوسطى فى تفهمها ، فترجمتها إلى اللاتينية أو العربية ، ثم علقت عليها وشرحتها أو اختصرتها وهذبتها ، وقد نجحت نجاحاً كبيراً فى تقسيم هـذا التراث العظيم وترتيبه وتبويبه . وكان جل همها أن توفق بينه وبين دينها وأن تبعد عنه النواحى التى قد تتعارض مع معتقداتها . ولم يعنها أن تبتكر وتخترع بقـدر ما عنيت بالأخذ عن السلف والتأثر به . حقا إنا نجد لدى بعض أطبـاء العرب وفلكييهم ملاحظات وتجارب لم تخطر ببال جالينوس وبطليموس ، كما نصادف لدى بعض لاهوتيي اللاتينيين وفلاسفتهم آراء لم يذهب إليها أفلاطون وأرسطوطاليس . غير أن رجال القرون الوسطى جميعا اعتدّوا بالثقافة اليونانية اعتـدادا كبيراً وبنوا عليها معظم أبحاثهم العقلية . ولا غرابة فى أن يحاكى اللاحق السابق ويسير على سنته ، وكما يقولون : « لو لم يكرر الـكلام لنفد » إنمـا العيب كل العيب فى أن يتعبد بأقواله ويسير وراءها سيرا

أعمى ويخضع لها خضوعا ذليلا . وقد وصل الأمر ببعض مفكرى القرون الوسطى أن ساروا هذا السير وخضعوا ذلك الخضوع ، فأصبحت الثقافة اليونانية فى نظرهم فوق النقد وبمنأى عن الاعتراض . وكان لأرسطوطاليس بوجه خاص سلطان عظيم فى الغرب منذ أقبلت الكنيسة على آرائه واعتنقتها ، فكانت تعد كل مخالف لها عاصياً أو كافراً . وبذا أضحى العقل الإنسانى خاضعاً لسلطتين كبيرتين : روحية وعقلية ، وإن شئت فقل دينية وفلسفية .

استعبدت هاتان السلطتان الغرب زمنا ، فأغلقتا أمامه أبواب البحث وضيقتا حدود الدراسة والنظر . ونصب رجال الدين أنفسهم رقباء على الحركات العلميـة والتفكير بكل أنواعه ، فحرّموا بعضه وأباحوا البعض الآخر ، وطاردوا أقواما وعذبوا آخرين . وما أن زاد هذا الضغط عن حده حتى انقلب إلى ضده ، والاستعباد القاسى طريق إلى الحرية . وعلى هـذا بدأ الغربيون يتحررون من قيودهم ويخرجون على السلطتين الآنفتى الذكر منادين بالإصلاح الدينى والأخذ بوسائل التقدم العلمى . ونهضوا نهوضا عظيما وخطوا خطوات فسيحة فى ميادين الأدب والفن والعلم . والنهضة فى أبسط معانيها ثورة على القديم ترمى إلى كسر أغلاله ، وإكمال ما فيه من نقص وإصلاح ما فيه من عيب . إلا أن الفكر أثناء الثورات لا ينتج إنتاجًا كاملا ولا يؤتى ثماراً ناضجة ، فلا بد له من مرحلة هدوء تختمر فيها

الآراء وينمو الغرس السابق . والثورة التى لا يعقبها استقرار وطمأنينة طائشة ولا نتيجة لها ، والجماعات الدائبة التقلب مقضى عليها بالفشل والفناء . وقد قضت أوربا قرنين كاملين فى ثورتها الفكرية ، أو بعبارة أخرى نهضتها ، ثم انتقلت إلى مرحلة تفكير هادئ مطرد هى بدء الفلسفة الحديثة . ويمكننا أن نقول بوجه عام إن دراسات القرون الوسطى انتهت فى القرن الرابع عشر ، وأعقبها عصر النهضة الذى دام طوال القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، ثم أذّن القرن السابع عشر بالفلسفة الحديثة التى شقت طريقها إلينا سائرة فى سبل التقدم والنجاح .

ليست هذه الفلسفة بالحديثة زمنا فحسب ، بل هى حديثة أيضا فى خصائصها ومميزاتها وطرقها ومناهجها ، وطائفة غير قليلة من أبحاثها وموضوعاتها . فرفض رجالها ذلك التسليم الأعمى والانقياد المطلق الذى اشتهر به المدرسيون ، ودعوا إلى شىء من الشك والريبة وحكّموا العقل فى الأمور المختلفة . وتخلصوا من سلطتى رجال الكنيسة وأرسطوطاليس فى آن واحد ، ففصلوا الدين عن الفلسفة كى يتسنى لهم أن يبحثوا فى طلاقة وأن يفكروا فى جرأة وحرية ، ووضعوا النظريات الأرسطية موضع النقد وربما قسوا فى الحكم عليها ولم ينصفوا فى تقديرها ، وأنزلوها عن مستواها وأنكروا ما فيها من حقيقة أو صواب . وأحلوا محل كليات أرسطوطاليس ومُثُل أفلاطون

التى شغلت الباحثين فى التاريخ القديم والمتوسط فكرة القانون التى أضحت دعامة البحث العلمى الحديث ، فغيروا بذلك وجهة العلماء وسنُّوا لهم سنناً جديدة فى الملاحظة والاستقراء . واستبدلوا بالمنهج الجدلى الأرسطى المنهج النقدى الديكارتى ، فعدلوا عن تلك المناقشات اللفظية والبرهنة القياسية التى أفنى فيها المدرسيون أعمارهم إلى ضرب من النقد الفكرى الذى يتتبع الذهن فى حركاته ويحلل أحكامه واستنتاجاته ويبين العلاقة بين المحسوس والمعقول ، بين العالم الخارجى والعالم النفسى . وبالرغم من حركة العلوم الاستقلالية التى امتاز بها التاريخ الحديث فإنها بقيت على اتصال وثيق بالدراسات الفلسفية . وإذا كان القدامى يعدون العلم قطعة من الفلسفة فإن المحدثين أرادوا أن يمنحوا الفلسفة دقة العلوم وضبطها . فأقاموها على دعائم من المنهج الرياضى اليقينى ، وأسسوا بنيانها على أركان من التجربة الصحيحة الصادقة . ولم يترددوا فى أن يفلسفوا قدراً من المسائل العلمية ويفترضوا بعض أبحاث العلماء وتجاربهم ، كما شُغلوا بهذه التجارب وتلك الأبحاث ، فرسموا لها المناهج الصالحة وأعدوا من أجلها المبادئ الثابتة التى تقوم عليها . وفى اختصار لم يحُل استقلال العلوم وتقدمها المطَّرد دونها والارتباط بالدراسات الفلسفية ، بل كان فى نهوضها وتقدمها ما أنهض الفلسفة الحديثة وسار بها إلى الأمام .

بيد أنه لا يفوتنا أن نلاحظ أن هذه الفلسفة ، وإن تكن حديثة

فى بعض مظاهرها ، قديمة فى مظاهر أخرى ، ومن العبث أن يظن أن التفكير الفلسفى اتخذ فى القرن السابع عشر اتجاها يخالف من جميع الوجوه كل الاتجاهات السابقة ، وأن هناك انقطاعا أو تباينا تاما بين الفلاسفة القدامى والمحدثين ، فإن هؤلاء الأخيرين بالرغم من معارضتهم الشديدة لأرسطوطاليس احتفظوا بقدر كبير من آرائه ونظرياته . وبالرغم من حملتهم العنيفة على الفلسفة المدرسية لم يستطيعوا التخلص من آثارها ، وهم فوق هذا مدينون إلى حد بعيد لرجال النهضة وما جاءوا به من أفكار جديدة . وديكارت أبو الفلسفة الحديثة لم يخترعها اختراعا ولم يبتكرها ابتكاراً ، فقد ثبت اليوم أنه سُبق إلى كثير من أفكاره وتأثر بمن عاصروه ومن تقدموه . وبيكون مؤسس المنهج التجريبى لم يعمل شيئاً فى الواقع إلا أنه جارى النهضة العلمية الحديثة وصاغها فى قواعد مضبوطة . ففى الفلسفة الحديثة إذن أقدار متفاوتة من الفلسفات التى سبقتها لا فرق بين شرقية وغربية ، عربية ويونانية ، يهودية ومسيحية . وواجبنا هنا أن نربط الحديث بالقديم ، وأن نبين علاقة الأفكار بعضها ببعض وتدرجها الواحدة بعد الأخرى . ولئن فاتنا أن نتتبع التفكير الفلسفى الحديث فى كل جزئياته فلن يفوتنا أن نوضح كيف نشأت أجزاؤه الرئيسية ونمت وترعرعت .

الفصل الأول

إحياء العلوم والآداب

تمر الجماعات كالأفراد بمراحل خمود وكسل وضعف وتدهور ، فينضب فيها معين التفكير أو يكاد ، ويتضاءل الإنتاج المادى والعقلى أو ينعدم . وكأن العقل الإنسانى بعد أن يدعم حضارة ما علما وعملا ، ويبذل مجهوداً عظيما يحس بشىء من التعب والإعياء فيحتاج إلى الراحة ليستجم ويسترد القوة والنشاط ، وهكذا دواليك صعود وهبوط ورفعة وضعة ونهضة وانحطاط . وفى تاريخ الإنسانية نهضات كثيرة مختلفة الألوان ومتباينة المظاهر ، غير أنه ليس هناك شك فى أن النهضة الأوربية الحديثة من أوسعها مجالا وأعظمها أثراً ، ولا غرو فهى نهضة أمة فى أمم ويقظة شعب فى شعوب . فألمت بأطراف الحياة المادية والروحية والجسمية والعقلية ، وأخذت تقومها وتعدلها وتنفخ فيها من روحها وترسل عليها أشعة من ضوئها . ودون أن نتحدث عن آثارها السياسية والاجتماعية نكتفى بأن نشير إلى بعض مظاهرها الأدبية والفنية والعلمية والدينية .

النهضة الأدبية :

لقد انحطت الآداب اللاتينية فى أخريات القرون الوسطى

انحطاطاً عظيما ، وأصيبت بعقم وجمود بلغا الغاية ، فتعقدت الأساليب وضاق نطاق التفكير ، وأضحى الأدب جافاً ثقيلا خاليا من كل وسائل التشويق والإمتاع ، وقد أدرك هـذا فى وضوح بعض رجال القرن الرابع عشر ، وعلى رأسهم الشاعران الإيطاليان المشهوران دانتى (Dante 1265 - 1321) وبترارك (Pétrarque 1304 - 1374) . فأخذوا يحطمون قيود الأدب القياسية ويبعدونه عن التعقيد والغموض المبتذلين ، ويصفون به مظاهر الحياة العامة فى لغة سهلة أو دارجة أحيانًا . ويعد بترارك بوجه خاص أول أساتذة الأدب (Humanists) الذين وضعوا الحجر الأساسى فى بناء النهضة الأوربية الحديثة ، ورفعوا الصوت جهرة منادين بالتجديد والإصلاح . ولـكى يغـذوا أدبهم بغذاء صالح عادوا إلى الآداب القـديمة وبعثوها من مرقدها ، فنادوا بتعلم اليونانية بل والعربية وبعض اللغات الشرقية الأخرى ، ونشروا بعض المخلفات الرومانية النفيسة ، أمثال رسائل شيشرون وسِنـكا ، وترجموا بعض الـكتب اليونانيـة ، التى امتازت بجمالها وروعتها ، كالإلياذة والأوذيسا ومحاورات أفلاطون . وفى ثنـايا الأدب أخذوا يدرسون كل شىء من سياسة واجتماع وعلم وفن ودين وفلسفة ، ولا نـكون مبالغين إذا قلنا إنهم مهدوا لـكل الحركات الفـكرية الأوربية التى ظهرت فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ولا غرابة فى أن يكون الأدب نقطة البدء ومبعث النهوض الغربى ، فهو مدرسة

الشعب الأولى التى تقود الخاصة إلى الأبحاث الدقيقة ؛ والنهضات الأدبية كانت ولا تزال مقدمة للنهضات العلمية ومهيئة لها .

النهضة الفنية :

وقد صاحب هذه النهضة الأدبية نهضة أخرى فنية ، وما الأدب إلا جزء من الفن أو إن شئت هو الفن الناطق ، فى حين أن النحت والنقش والتصوير تمثل الفن الصامت . وإذا كان فن القرون الوسطى الناطق قد أساء التعبير عن عواطف الناس ومشاعرهم ، فإن فنها الصامت لم يكن أكثر توفيقاً . ذلك لأنه كان مقصوراً على بعض الطقوس والحفلات الدينية دون أن يعنى بالطبيعة وآياتها أو يعير الحياة العامة ومظاهرها أدنى اهتمام . فلم ير فنانو عصر النهضة بدا من أن يعودوا به إلى ما كان عليه الفن القديم من السهولة والبعد عن التعقيد وتجنب الخيال المفرط ، والقرب من الحقيقة الواقعة قدر الإمكان ، وشاءوا أن يجعلوا من النقش والتصوير أداة تخاطب على يفهمها الجميع . وفى مقدمة هؤلاء الفنانين شخصيات ثلاث متعاصرة حظيت بها أوربا فى القرن السادس عشر ، وكان فى تعاصرها وتنافسها ما خطا بالفن خطوات فسيحة . ونعنى بها ليونارد الفنسى (Léonard de Vinci 1452-1519) ورفائيل (Raphaël 1483-1520) وميكيلنج (Michel-Ange 1475-1564) الذين خلفوا أروع التحف

الفنية وأقومها ، ولا تزال المتاحف الأوربية حتى اليوم تتباهى بما تحويه من ثمار عبقريتهم .

النهضة العلمية :

لم تكن النهضة الأدبية الفنية الآنفة الذكر بمعزل عن نهضة أخرى علمية غذتها وأفسحت لها السبيل ، بل لقد كان بين الأدباء والفنانين أنفسهم علماء قاموا ببعض التجارب والملاحظات . وأضحت الطبيعة شغل الأديب والفنان والعالم على حد سواء ، كل يريد التعبير عنها وتحديد معالمها على طريقته الخاصة ، وإذا كان هنالك شيء يميز رجال عصر النهضة بوجه عام فهو نزعتهم الطبيعية البالغة حدها . وعلم هذا العصر ، وإن يكن خرافيا أول نشأته ، لم يلبث أن تحول إلى أبحاث محكمة دقيقة ، فقد كان مختلطا بالسحر والشعوذة والعرافة والتنجيم ، إلا أنه فى جملته يرمى إلى التجديد والتخلص من الأغلال القديمة . فحاول البعض إصلاح طب جالينوس وابن سينا على ضوء التجربة والملاحظة ، وكان من نتائج هذا أن أنشأ فيسال (Vésale 1514-1564) علم تشريح الأعضاء ، وأن اهتدى هرفى (Harvey 1578-1658) إلى الدورة الدموية التى قلبت الطب القديم رأساً على عقب . وحاول بعض آخر تقديم فلك أرسطوطاليس وبطليموس ، فأحدث كوبرنيكوس (Copernicus 1473-1543)

ثورته المشهورة باعتباره الأرض كوكباً من كواكب المجموعة الشمسية ، وكشف جاليليو (Galileo 1564 - 1642) قوانين سقوط الأجسام وبرهن على حركة الأرض بأدلة علمية متينة ، واهتدى كيلر (Kepler 1571 - 1630) إلى قوانين حركة الكواكب ومهد لنظرية الجذب العام . ولم تكن العلوم الرياضية أقل حظا من العلوم الطبيعية ، فاستخدمت فى الدراسات الفلكية ، ووُضح كثير من مبادئ الهندسة والجبر ، وتنبه بعض الرياضيين إلى أنه يمكن تطبيق الأخير على الأولى ، وهذا هو التطبيق الذى حققه ديكارت فيما بعد ، وعُدّ من أهم آثاره فى الناحية الرياضية . وإلى جانب هذه الحركة المتعلقة بموضوع العلم ونظرياته نجد اتجاهاً آخر يرمى إلى تحديد مناهجه وتهذيبها . فأدرك الباحثون ما للملاحظة والتجربة من أثر فى استنباط الحقائق العلمية ، ودعوا إلى استخدام الحواس استخداماً صحيحاً ولم يرفضوا معونتها بالأجهزة والآلات كى تنفذ إلى صميم الأشياء . وفاضلوا بين البرهنة القياسية والاستقراء ملاحظين أن الثانى هو سبيل الوصول إلى المعرفة واكتساب المعلومات فى حين أن الأولى إنما تقوم على حقائق معروفة من قبل . وبذلك ألَمُّوا بكثير من أصول المنهج التجريبي الذى وقف عليه بيكون جل مجهوده . وها هو ذا ليونارد الفنسى الفنان المشار إليه آنفاً يعلن قبله بنحو خمسين سنة « أن التجربة هى ترجمان الطبيعة الوحيد ، فيجب استشارتها وتنويعها على ألف صورة إلى أن نستخلص

القوانين العامة » . ويقرر كمبنيلا (Campanella 1568 - 1639) أن العَالَم هو ذلك الكتاب الذى نقرأ فيه الحقائق الناصعة ، أما الكتب الإنسانية فهى مملوءة بالأكاذيب والأخطاء . وعلى الجملة نهضت العلوم فى هذا العصر نهوضاً أقل ما يقال عنه أنه أول دعامة للتقدم العلمى والفلسفى الحديث . وليس بعزيز علينا أن نجد فى أبحاث رجاله ولو على صورة مشوهة كثيراً من الأفكار التى وضعها الفلاسفة والعلماء المحدثون وهذبوها .

الإصلاح الدينى :

وإذا كان التجديد والإصلاح قد امتدا إلى العلم والفن والأدب فلن يقصرا عن الوصول إلى الطقوس والشعائر الدينية وهى من الحياة العامة فى الصميم . ولا سيما ورجال الدين أنفسهم هيأوا لغيرهم الفرصة أن ينقدوهم ، فقد ساء سلوك كثيرين منهم وشُغلوا بالمال وجمعه من الخيرات والضياع الكثيرة المحبوسة عليهم عن إصلاح المجتمع وتهذيبه ، وتدخلوا فى الشؤون السياسية تدخلا كثيراً ما جر عليهم السخط والنقمة ، وأدخلوا فى تعاليمهم عناصر أجنبية بين يهودية ويونانية لا تمت إلى المسيحية بصلة . ولقد أحسوا هم بهذا النقص من قديم دون أن يجرءوا على تلافيه ، ولا أدل على هذا من أن مصلحى عصر النهضة فى أغلبهم كانوا قساوسة ورهباناً شجعهم التجديد العام فيما يظهر على أن

يغامروا فى هذا السبيل . فإن العقول فى القرن السادس عشر وفى جو النهضة العلمية والأدبية كانت أكثر استعداداً لمناقشة المسائل الدينية فى حرية وطلاقة . وقد تزعم هذه الحركة الإصلاحية الراهب الألمانى مارتن لوثر (Martin Luther 1483-1546) الذى ثار ضد صكوك الغفران وبيعها ، وحمل على الكنيسة وسلطانها ونادى بحرية الفرد واستقلاله وقدرته على أن يتصل بربه مباشرة دون حاجة إلى وساطة راهب أو قسيس ، خصوصاً والإنجيل بعد ترجمته إلى اللغات الأوربية الحديثة أصبح فى متناول الجميع . ولم تلبث حركته أن امتدت إلى كثير من البلدان الأوربية ، والتف حوله جماعة البروتستنتيين أو المحتجين الذين انفصلوا عن الكنيسة الكاثوليكية وكوّنوا مذهباً جديداً لا يزال سائداً إلى الآن فى ألمانيا وسويسرا والسويد والنرويج وإنجلتره وهولنده . وكان للإصلاح الدينى آثار سياسية واجتماعية خطيرة ، كما أثار طائفة من الأبحاث والمشاكل الفلسفية التى لم تكن تخطر بالبال من قبل .

عوامل النهوض :

لم تتم هذه النهضات السابقة عفواً ، وإنما كانت نتيجة مؤثرات كثيرة وظروف مختلفة نكتفى بأن نشير إلى أهمها :

(١) يظهر أنها ترجع فى جزء كبير منها إلى تلك الحركة العلمية

الفلسفية التى أثارها المسلمون فى الغرب أثناء القرنين الثالث عشر والرابع عشر بواسطة ما ترجم من كتبهم إلى اللاتينية . فإن هـذه الـكتب وجهت أنظار المسيحيين نحو الدراسات القديمة وحببتهم فيها . وبالرغم من معارضتهم لفلاسفة الإسلام وعلمائه تتلمذوا لهم فى موضوعات كثيرة وتأثروا بهم فى نواح مختلفة . فروجر بيكون (Roger Bacon 1214 - 1294) الذى يشترك مع فرنسيس بيكون المشهور فى جنسيته واسمه ودعوته إلى التجربة والملاحظة واعتداده بهما اعتداداً فاق أهل زمانه ، والذى صرح بأن الحضارة اليونانية هى شباب العالم ، واهتدى إلى مخترعات أعانت على تقدم العلم والصناعة ، نهل من الموارد العربيـة وأفاد من ثقافة الأندلس العلمية . وجيوم الأكامى (Guillaume d' Occam 1270-1347) الذى اطرح بعض الأفـكار المدرسية ودعا إلى شىء من الإصلاح الدينى قبل لوثر بنحو قرنين قرأ كتب العرب وأخذ عنهم . وليس غريباً أن تكون إيطاليا مسقط رأس النهضة الأوربية الحديثة وفيهـا أنشئت جامعتا بولونيا وبادوا اللتان كانت تتدارس فيهما تعاليم ابن رشد إلى أوائل القرن السابع عشر . فدفع العرب إذن اللاتينيين إلى الدراسة ورغبوهم فى البحث عن الثقافات القديمة .

(٢) انضم إلى ما تقدم هجرة بعض علماء القسطنطينية على أثر فتح الأتراك لها سنة ١٤٥٣ إلى إيطاليا وغيرها من دول الشمال . فحببوا

اللاتينيين فى اليونانية وساعدوهم على تعلمها ، وحملوا إليهم نصوصاً ومخطوطات لم تكن معروفة من قبل . وأحدثوا فى فلورنسا بوجه خاص حركة علمية عظيمة ، وكانوا طلائع عصر جديد وحياة جديدة . ولعل أهم آثار هذه الحركة أمران : حرية فى الرأى وحب للطبيعة . فإن موازنة أفكار السابقين ومقابلة بعضها ببعض مكنت الباحثين من أن يتخلصوا من سلطانهم وينقدوهم ويردوا عليهم متى وجدوا إلى ذلك سبيلا ؛ هذا إلى أن الثقافة اليونانية فى مظاهرها المختلفة الفنية والعلمية والفلسفية غرست فى القلوب حب الطبيعة والتعلق بها .

(٣) ليس هناك شك فى أن هذا الاتجاه الجديد نحو الطبيعة وأسرارها كان عاملا قويا من عوامل النهضة الحديثة . وقد نماه كشف كرستوف كولمبوس لأمريكا وما توصل إليه العلماء والصناع من مخترعات حديثة كالمجهر والبارود والبوصلة البحرية وفن الطباعة ، فإن هذه المخترعات زادت الناس يقيناً بأن الطبيعة مملوءة بالآيات والمعجزات ، وكل واجبنا أن ندرسها ونبحث عن دخائلها . ولا يخفى أنها من جهة أخرى كانت بذاتها أداة صالحة من أدوات النهوض الغربى الحديث ، وللطباعة خاصة أثر عظيم فى نشر الثقافة والعلم فى أنحاء أوربا المختلفة .

(٤) لقد أشرنا من قبل إلى ما كان لرجال الدين من سلطان على الدراسة والأبحاث العقلية ، فلكى يتحرر العلم تماماً كان لابد له أن

يخرج من الأديرة والكنائس . فأنشئ فى القرن الخامس عشر أكاديمية فى فلورنسا وأخرى فى البندقية لتدرس فيهما العلوم طليقة بعيدة عن نفوذ القساوسة وسلطانهم . وفى القرن التالى أسس فرانسوا الأول الكوليج دى فرانس فى باريس لتساعد على نهضة العلوم الإنسانية وتنميتها . وقد أدت هذه المؤسسات أماتها وساهمت فى النهضة الأوربية الحديثة بقسط كبير . وفى اختصار « لم تبدأ النهضة الفكرية فى أوربا إلا بعد أن انتقل العلم من الأديرة إلى الجامعات ، وأن حطمت العلومُ الإسلامية والأفكارُ اليونانية والاستقلالُ الصناعى سلطان الكنيسة » .

الاتجاهات الفلسفية المختلفة :

لا نستطيع أن نقول إن هذا العصر الذى نتحدث عنه يشتمل على نهضة فلسفية حقيقية شبيهة بتلك النهضات العلمية والفنية والأدبية التى أشرنا إليها من قبل . فإن الفلسفة المدرسية امتدت إلى أوائل القرن السابع عشر ، والمشتغلون بالفلسفة فى أغلبهم مقلدون يرددون الدراسات القديمة ويتعصبون لها ، وكأن الفلسفة كانت فى حاجة إلى زمن أطول تنضج فيه الأبحاث العلمية الجديدة . بيد أنا نلاحظ لدى فلاسفة عصر النهضة ظاهرتين هامتين : أولاهما روح نقد شبيهة بتلك الروح التى لاحظناها عند العلماء والأدباء ، وثانيتهما بعث للمدارس اليونانية

القديمة وتعصب لها ومعارضة بعضها ببعض . فنرى بعض الباحثين أفلاطونيين وأرسطيين ورواقيين وشكاكاً يحاكون المدارس القديمة ويدافعون عنها . ولعل أوضح شيء فى تاريخ الفلسفة فى هذا العصر هو تلك الحزبية المدرسية التى بلغت حدها ، فمؤيدو الأفلاطونية يجمعون مخلفاتها ويشرحون نظرياتها ، ويردون على خصومها ، وهكذا يفعل أنصار المدارس الأخرى . وفى أخريات عصر النهضة فقط نلمح نزعة جديدة نحو الجمع والتوفيق بين الآراء المختلفة ربما كانت رد فعل لهذا النزاع الحزبى . وأكبر ممثل لها جيوردانو برونو (Giordano Bruno 1550-1600) الذى حبذ الأخذ عن أبيقوروس وأفلاطون وسقراط وانجزاجوراس وهيراقليطس ، ولم ير عدوًّا له إلا أرسطوطاليس الطامح الذى أراد أن ينتقص نظريات الفلاسفة الآخرين ومناهجهم . وسنلم إلماماً سريعاً بالاتجاهات الفلسفية الرئيسية فى هذا العصر .

١ — الشعبة الأفلاطونية : نحن نعلم أن الفلسفة الأفلاطونية عرفت كيف تتآخى مع التعاليم المسيحية منذ القرون الأولى للميلاد ، ولكنها تنوسيت زمناً طويلا بسبب نفوذ أرسطوطاليس الزائد وقلة المصادر عنها . فشاء رجال عصر النهضة أن يعودوا إليها مرة أخرى ، لأنها بدت لهم كما بدت لآباء الكنيسة الأول أقرب إلى الدين وألصق بتعاليم المسيح . وقد نقل علماء القسطنطينية معهم طائفة من مؤلفات

أفلاطون كانت دعامة الحركة الجديدة . فأسس كوزيمو المدتشى (Cosimo di Medici 1389-1464) فى فلورنسا الأكاديمية الأفلاطونية سنة ١٤٦٠ ، وقام رئيسها الأول مارسل فيسان (Marsile Ficin 1433-1499) بنشر مؤلفات أفلاطون وأفلوطين معلقاً عليها ومترجماً إياها إلى اللاتينية ، وقدّم بهذا لرجال عصر النهضة أكبر مصدر فى الفلسفة الأفلاطونية . وانتشرت هذه الفلسفة فى أنحاء أوربا الأخرى ، فرأينا فى ألمانيا الكردينال نيكولا الكوسى (Nicolas de Cuss 1401-1464) يرفض أغلب المبادئ التى قامت عليها طبيعة أرسطوطاليس ، ويعلن قبل كوبرنيكوس وديكارت أن الأرض متحركة وليست مركز العالم ، وأن الرياضيات هى المثل الأعلى للعلم . وعارض راموس (Ramus 1515-1572) فى فرنسا منطق أرسطوطاليس ليحل محله منطقاً آخر أبسط وأوضح منه قد استمد معظم عناصره من أفلاطون وشيشرون ، وتقدم برسالة للحصول على لقب الأستاذية عنوانها : « كل ما قال أرسطوطاليس وهم » ، ويظهر أن معارضته صادفت نجاحاً ، إلى حد أن المشائين رفعوا أمره إلى البرلمان ، فحرّم عليه فرانسوا الأول التدريس ونشر مؤلفاته لأنه ينقد أرسطوطاليس ويرفض أشياء ثبت صلاحها وصحتها . ولكن هنرى الثانى رد إليه حريته ، فعاد يذيع أفكاره فى فرنسا وألمانيا إلى أن ضاق به أحد المشائين الغلاة ذرعاً وقتله ليلا .

ودون أن نتعرض لتفاصيل النظريات التى اعتنقها هؤلاء الأفلاطونيون يكفينا أن نلاحظ أن أفلاطونيتهم لم تكن خالصة، وإنما كانت مشوبة بعناصر أفلوطينيـة وفيثاغورية ورواقية أحيانا لم يتنبه معتنقوها إلى أصولها . وكان همهم الأعظم أن ينموا الجانب الشعرى والدينى فى مؤلفات أفلاطون . فاتخذ الأدباء من الحب الأفلاطونى موضوعاً شيقاً جذاباً وصبغوه بصبغة صوفية ، وعدّوا هذا الحب مبدأ الحياة السعيدة والدافع إليها . وحاول الفلاسفة التوفيق بين التعاليم المسيحية والفلسفة الأفلاطونية ، وفى تغيير بسيط يمكن أن تصبح آراء أفلاطون دينية، والأفلاطونيون مسيحيين . فإن شيخ الأكاديمية يثبت خلود الروح الذى ينكره المشاءون ويصرح بخلق العالم الذى قررته الكتب المقدسـة . واعتماداً على نظرية الصدور الأفلوطينية استطاع بعض هؤلاء الموفقين أن يفسر مشكلة الخلق تفسيراً معنوياً على نحو ما صنع فلاسفة الإسلام من قبل . ولم يقف بهم الأمر عند هذا ، بل جاوزوه إلى ما هو أبعد منه وظنوا أن تعاليم أفلاطون تمثل ذلك الدين العام الذى اشتركت فيه الإنسانية جمعاء ، ففيها قدر من المسيحية واليهودية وغيرها ، وقريبة من كل واحدة من هذه الديانات قربها من الأخرى ، وهم بهذا يرمون إلى وحدة دينية لا ترضى الكاثوليك ولا البروتستنت . ويظهر أن فكرة الوحدة تغلبت على هؤلاء الأفلاطونيين فى كل شىء ، فإلى جانب هذه الوحدة

الدينية نجد وحدة أخرى ميتافزيقية كانت أساس الأبحاث الطبيعية المختلفة . فكانوا يعتقدون أن العالم كله وحدة إلهية أو كائن حى ، الله مبدؤه ومنتهاه . وعلى الجملة لئن كانت الفلسفة الأفلاطونية فى هذا العصر عارضت حركة الإصلاح الدينى من بعض نواحيها فإنها أفسحت السبيل للنهضة العلمية وسايرتها .

٢ — المشاءون والباذويون : إلى أوائل القرن الثانى عشر لم يكن المسيحيون يعرفون من أرسطوطاليس إلا بعض مؤلفاته المنطقية . وما إن اتصلوا بالمسلمين حتى لفتوا أنظارهم إلى أجزاء فلسفته الأخرى وحببوهم فى قراءته ودراسته . فقاموا فى النصف الثانى من هذا القرن بترجمة كتبه فى الطبيعة وعلم النفس والأخلاق وما وراء الطبيعة إلى اللاتينية عن مصادر عربية أو يونانية . كما ترجموا أبحاثاً لبعض من علقوا عليه من العرب ، أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد . وفى منتصف القرن الثالث عشر توفر فى باريس كل شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطوطاليس مترجمة إلى اللاتينية ، اللهم إلا ما اتصل منها بالمنطق ؛ وبجانب هذه الثروة العظيمة لا نجد لدى هؤلاء اللاتينيين شيئاً يذكر عن الفلاسفة اليونانيين الآخرين ، فأفلاطون مثلا ما كان يُعرَف من آثاره إلا فيدون ومينون . وبذلك استطاع أرسطوطاليس فى انفراده هذا أن يبسط نفوذه على الثقافة اللاتينية ويحرز منزلة عظمى ، وأضحت الفلسفة المدرسية أرسطية فقط تقريباً منذ القرن

الثالث عشر . غير أن فى آراء أرسطوطاليس ما لا يتفق والتعاليم الدينية ، فهو ينكر خلق العالم وخلود الروح ، ولا يتحدث عن البارئ وصفاته حديثاً يطمئن إليه المسيحيون ، لذلك رأينا فريقاً منهم يحاول التوفيق بينه وبين الدين على نحو ما صنع المسلمون ، وفريقاً آخر يعارضه معارضة شديدة . وعلى رأس الموفقين يجب أن نذكر ألبير توس الكبير والقديس توماس الأكوينى اللذين أشرنا إليهما من قبل(ص١١٤)

أما المعارضون فهم فى أغلبهم من رجال الدين الذين لم يقبلوا فى أوائل القرن الثالث عشر من أرسطوطاليس إلا أبحاثه المنطقية والأخلاقية ، وحرّموا قراءة كتبه الطبيعية والميتافيزيقية . ولكننا لا نلبث أن نرى فى منتصف هذا القرن أن دائرة المعارف الأرسطية كلها أضحت جزءاً من برنامج كلية الآداب (la Faculté des Arts) فى باريس .

وفى هذه الكلية درست آراء أرسطوطاليس على أنها ثمرة من ثمار العقل الإنسانى بصرف النظر عن اتفاقها مع الدين أو اختلافها معه ، فهى وحى الطبيعة الذى اهتدينا إليه بمعزل عن وحى السماء . وكان لابن رشد أثر كبير فى هذه الدراسة ، وعزى إليه مذهب خاص فى تأويل الفلسفة الأرسطية وتحليلها قدّر له أن يعمر فى جامعات أوربا إلى القرن السابع عشر ، وأهم عناصره القول بقدم العالم ، وفناء النفس بفناء الجسم ، وتعاقب الحوادث تعاقباً طبيعياً ضروريا لا يدع لعناية الله

وحكمته محلا فسيحاً ، واتحاد البشر فى عقل واحـد باق أزلى ؛ أمور تبدو لأول وهلة متناقضة مع الدين تناقضاً صريحاً ، ومع هذا فإنا رأينا بين المسيحيين من أيدها وانتصر لهـا ، إلا أنهم أثاروا دائماً سخط الكنيسة ورجال الدين ، فأُحرقوا وأعدم منهم كثيرون . ولما ضاقت بهم باريس رحلوا إلى بادْوا واستمروا طوال القرنين الخامس عشر والسادس عشر يرددون آراءهم ونظرياتهم بالرغم مما فيها من جرأة ومخالفة ، ولعل ذلك راجع إلى أن مجلس الشيوخ فى البندقية وفَّر عليهم حرية وطمأنينة لم يحظوا بها فى أى وسط أوربى آخر ، فلا الجزويت ولا محاكم التفتيش وجدت سبيلا إلى مناقشتهم ومعاقبتهم . وهؤلاء البادويون هم أكبر ممثلى الفلسفة الأرسطية فى عصر النهضة ، وقد كانوا فى أغلبهم إلى جانب فلسفتهم أطباء وفلكيين ، ولـكنهم فى تعصبهم لطبيعة أرسطوطاليس لم يفسحوا صدورهم كثيراً للنظريات الفلـكية الجديدة ، ومن أشهرهم بُومْبُنَتْزِى (Pomponazzi 1462 - 1525) الذى كان يقرر اعتماداً على أرسطوطاليس أن ليس ثمت دليل عقلى لإثبات خلود النفس ، وأن المعجزات أمور استثنائية لا تتفق والسير المألوف للظواهر الطبيعية . وهم فى جملتهم فريق جـدل وخصومة أكثر منهم أنصار تجديد وابتـكار . ولسـنا فى حاجة لأن نلاحظ أن الفلسـفة الأرسطية التى اعتنقوها كانت مشوبة بعناصر أفلوطينيـة مرت إليهم من العرب أو من بعض المصـادر

اللاتينية ، كما امتزجت بشيء من الرواقية . فلم تسلم الفلسفة الأفلاطونية ولا الأرسطية فى عصر النهضة من امتزاجها بأجزاء من الفلسفة الرواقية .

٣ — النزعة الرواقية : الواقع أن القرون الوسطى المسيحية لم تخل يوماً ما من أفكار رواقية كانت منتشرة فى الجو وحائمة حول التعاليم الدينية . غير أن عصر النهضة نمّى هذه الأفكار وبالغ فيها ، وفى إحياء الثقافة اليونانية ما زاد الناس عناية بها وبعث الفلسفة الرواقية من مرقدها . وما كان لرجال قرءوا شيشرون وسِنكا وفلوطرخس أن يغفلوا هذه الفلسفة أو يجهلوا أخبارها ؛ فرأينا فى هذا الدور رواقية جديدة تحاول أن تحُل مشكلة العناية والقضاء والقدر حلاً فلسفياً يلائم أصول الدين ، وأن تربط نظرياتها الأخلاقية بالتعاليم المسيحية . ولقد كانت الأخلاق الرواقية خاصة من قديم ذات صدى قوى بين المسيحيين وإن لم تمتزج بأخلاقهم الدينية ، فأراد رجال عصر النهضة أن يخطوا خطوة إلى الأمام وأن يكوّنوا أخلاقاً هى مزيج من الدين والفلسفة وإن لم يقرهم على ذلك بعض أنصار الإصلاح الدينى . وليس ثمت فلسفة أخلاقية قديمة تقرب من المسيحية قرب الفلسفة الرواقية ، لذلك اتجهوا نحو شيشرون وماركوس أوريليوس وسِنكا وايكتيتوس ونشروا أبحاثهم الأخلاقية وترجموها إلى اللغات الأوربية الحديثة ، وأقبل الناس على قراءتها والإفادة منها ، وكان من آثارها ما نراه فى القرن

السادس عشر من دعوة إلى العدالة وخدمة الوطن ومعالجة المرضى ومساعدة الضعفاء . وقد نجحت فى تربية النفوس تربية صالحة وتكوين إرادة مستقلة يمكنها أن تنظم الأحكام الفردية وتشرف عليها . وحملت الأخلاقيين على أن يدرسوا الإنسان كما هو فى ميوله وغرائزه الفطرية قبل أن يبحثوا عن مثله العليا وما يجب أن يكون عليه . فكان منهم واقعيون انتهوا إلى أفكار قريبة من تلك التى سيشيد بذكرها واقعيو القرن التاسع عشر . ولم تقف هذه النزعة الواقعية عند الأخلاق بل تعدتها إلى السياسة ، فرأينا سياسيين ، فى مقدمتهم الأمير نيكولا ماكيفيلى (Nicolas Machiavelli 1469-1527) ، ينكرون حقوق الأمراء المقدسة ويحللون النظم والتقاليد الاجتماعية المختلفة على ضوء الميول والشهوات النفسية . فالرواقية إذن أثر عملى وآخر نظرى ، فهذبت السلوك الفردى وسنت للأخلاقيين سنة جديدة فى دراسة الإنسان

٤ — الشكاك وأثرهم : لعل من أهم مظاهر النهضات العلمية والأدبية روح النقد التى تصاحبها ، والنقد خطوة أولى نحو الشك . هذا إلى أن فى تضارب النظريات وتعارض الأفكار ما يبعث على الريبة فى أمرها والشك فى صحتها . وقديماً أعلن السفسطائيون حيرتهم من تناقض المدارس السابقة وجاهروا بأنكارهم لما ذهبت إليه من آراء علمية . فليس غريباً إذن أن تنساب فى القرن السادس عشر

موجة من الشك تهدم الأصول الثابتة وترفض المبادئ المقررة . فإن الطب الجديد يحارب الطب القديم ، والنظريات الفلكية الحديثة تنقض ما قال به فلكيو اليونان ، والأبحاث الطبيعية الأخيرة تتعارض مع طبيعة أرسطوطاليس ، وكشف العالم الجديد أثبت لسكان العالم القديم خطأهم فيما كانوا يزعمون من أن لا دنيا وراءهم وأن لا عالم سواهم . فبأى الطرفين نأخذ وعلى أى الرأيين نعتمد ومن يدرينا أنه لن يجد جديد غدا يقضى على كل ما نسلم به اليوم ؟ ومن غريب أمر الشك فى هذا العصر أنه اتجه نحو العلم والفلسفة وقل أن يصوّب سهامه إلى الدين ، ورابليه (Rabelais 1483 - 1553) وإن كان يتهكم أحيانًا من أصحاب المعجزات فإن نقده المر وسخريته اللاذعة إنما تنصب على رجال الجامعات . ويظهر أن ذلك راجع إلى ما كان للدين من حرمة ومنزلة فى النفوس تحول دون نقده أو الشك فى تعاليمه . وفوق هذا فإن التغير الجديد إنما طرأ على العلم والفلسفة فأصبح الناس فى حيرة من أمرهما ، أيسلمون بالقديم المألوف أم يأخذون بالجديد الطريف ؟

ومن أكبر شكاك عصر النهضة مونتنى (Montaigne 1533-1592) الذى ردد فى أسلوب عذب وروح خفيفة أدله بيرّون واعتراضاته . فالحواس فى رأيه تخطئ فيما تنقله إلينا من المعلومات ولا تستطيع أن تنفذ إلى دخائل الكون . وليس العقل البشرى بأحسن

حالا منها ، فهو ضعيف مقلد يتأثر بما يلقى إليه وما يحيط به ، وإذا كانت الحواس عرضة للخطأ والعقل قد يُخدَع فلا محيص من الشك والارتياب . ويضيف إلى هذا أن العلوم نفسها فى تغير مستمر ، فالطب والفلك والرياضيات والفلسفة فى حركة دائمة ، فهل سينتهى بها هذا التغير إلى صورة ثابتة نهائية ؟ ليس ثمت دليل على ذلك . ومن يدرينا أنا لن نصل بعد ألف سنة أخرى مثلا إلى رأى جديد فى الفلك يخالف رأى بطليموس وكوبرنيكوس ؟ ويخيل إلينا أن النهضة الحالية ليست ظاهرة عرضية وإنما هى من طبائع الإنسان ، فإن العالم فى تغير مستمر ولا يوجد فيه شىء ثابت مطلقاً . غير أنه على الرغم من شك مونتنى فى قيمة العلم النظرية فإنه يعترف بما له من أثر عملى فى معونة الإنسان وتذليل صعوبات الكون . ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الشك ضرب من النشاط الفكرى ورغبة فى البحث والاستزادة ، هذا إلى أنه ثمرة من ثمار الحرية واستقلال الرأى ، ولكن خطره يبدو حين يصبح هدًّا ما يرفض كل حقيقة ولا يبقى على مبدأ ، ولا نظن أن مونتنى غلا فيه هذا الغلو وبالغ فيه هذه المبالغة ، وكل ما يلاحظ عليه أنه أحس بحيرة بين القديم والجديد فعبر عنها على صورة من صور النقد والشك .

ليس فى الاتجاهات الفلسفية السابقة ما يؤذن بعبقرية كاملة ولا بحركة تجديد نشيطة ، إلا أنها تحتوى على أفكار عرف رجال القرن

السابع عشر كيف يستغلونها ويوضحونها . فاعتراضات راموس دفعت بيكون إلى أن يصلح المنطق ويضع فيه أرجانونا جديدا يحل محل أرجانون أرسطوطاليس القديم ، واتخذ ديكارت من شك مونتنى نقطة بدء لفلسفة جديدة ، وكان فى تعارض المشائين فيما بينهم أو تعارضهم مع الأفلاطونيين ورجال الدين ما قضى على سلطان أرسطوطاليس وخلص الأفكار من ربقة التقليد . ومع هذا فالفلسفة الحديثة مدينة أولا وبالذات للنهضة العلمية التى سبقتها ، ولولا أبحاث ليونارد الفنسى وكوبرنيكوس وجاليليو ما سار بيكون وديكارت فى تلك السبيل التى سلكاها .

الفصل الثانى

بيكون والمنهج التجريبى

Francis Bacon

١٥٦١ — ١٦٢٦

---

١ — حياته :

ولد فرنسيس بيكون بلندن فى الثانى والعشرين من شهر يناير سنة ١٥٦١ من أبوين كريمين ، فقد كان أبوه من كبار رجال القانون والسياسة الإنجليز فى القرن السادس عشر ، وكانت أمه من أسرة عريقة وعلى درجة من الثقافة الدينية والعلمية لابأس بها ، فأخذت تنشئ ابنها منذ الطفولة تنشئة صالحة . ولما بلغ الثانية عشرة ألحق بجامعة كمبردج وقضى فيها ثلاثة أعوام يدرس القانون ، ثم لم يلبث أن هجرها ناقماً على ما فيها من دراسات بالية وطرق فاسدة ، ولم ترق لديه تلك المناقشات اللفظية التى بُلِى بها المدرسيون . وكأن مركز أبيه الاجتماعى قد أعده للأعمال السياسية ورغَّبه فيها ، وما أن بلغ السادسة عشرة حتى عين فى السفارة الإنجليزية بفرنسا ، وبعد أن مكث فيها نحو العامين فوجئ بموت والده فعاد مسرعاً إلى لندن ، وكان لهذه الصدمة أثر كبير فى نفسه ، خصوصاً وأن فقيده لم يتسع له الزمن كى

يوصى إليه بمال يتناسب مع حاجياته وما ألفه من نعيم وترف . غير أنه عاد مرة أخرى ينشد الجاه والرفعة عن طريق القانون والسياسة ، فاشتغل بالمحاماه وانتخب عضواً فى مجلس النواب فى الثانية والعشرين من عمره ، وسرعان ما استلفت الأنظار ببلاغته الساحرة ومنطقه الخلاب ، فتعلق به الناخبون وأعيد انتخابه غير مرة . ومن هذا الطريق استطاع أن يصل إلى أسمى مراتب الدولة فى أوائل القرن السابع عشر ، فعين نائباً عاماً ووزيراً للحقانية ثم رئيساً للحكومة أخيراً . وقد نال حظوة عظيمة لدى جاك الأول أثارت عليه الحقد والحسد ، هذا إلى أنه كثيراً ما دافع عن الملكية وانتصر للمَلك على البرلمان ، فتألب عليه خصوم عديدون ولم تكد تسنح الفرصة للانتقام منه حتى أُنزل به أقسى العقوبات . وذلك أن مجلس النواب اتهمه سنة ١٦٢١ بالرشوة وقبول هدايا من المتقاضين قبل صدور الحكم عليهم ، فقضى عليه مجلس اللوردات بغرامة فادحة وحرمه من الوظائف العامة وحق تمثيل الأمة . وعبثا حاول أن يسترد شرفه ومنزلته ، وبقى يعانى البؤس والمرض فى السنوات الخمس الأخيرة من حياته ، ثم لفظ النفس الأخير فى التاسع من ابريل سنة ١٦٢٦ .

ويظهر أن أخلاقه بوجه عام لم تكن فى مستوى عبقريته ، وفى التهمة السابقة ما يكفى لإثبات نقصه الخلق ، على أنها ليست الأولى من نوعها ، فقد أخذت عليه أشياء أخرى من أهمها موقفه من الأرل

اسِّكس (Earl of Essex) الذى لم يرع عهده ولم يعترف بجميله . فإنه منحه فى ساعات محنته ضيعة كبيرة أغدقت عليه المال والخيرات ، ثم حدثت بينه وبين الملكة اليصابات نفرة استغلها بيكون استغلالا سيئاً ، وكان فى مقدوره أن يشفع للأرل لدى الملكة . وكأن اشتغاله بالسياسة قد أصابه بأدوائها وجعله يردد المبدأ القائل : الغاية تبرر الواسطة ، فلم ير غضاضة عليه فى أن يستخدم الوشاية والزلفى والملق لتحقيق مطامعه .

ب — مؤلفاته :

بالرغم من هذه الحياة المضطربة المملوءة بالأحداث والتقلبات استطاع بيكون أن يخلف لنا ثروة علمية قيمة . حقاً إن ساعات فراغه لم تفسح له المجال لإنجاز كل ماصمم عليه ولا لإتمام كل مابدأه ، ولكن مصنفاته فى جملتها متشعبة الأطراف متعددة النواحى . وقد كان يكتب باللاتينية ، شأن كثير من فلاسفة القرن السابع عشر ، لأنها لغة العلم والعلماء ، كما كتب بالإنجليزية محاكياً أدباء عصره المشهورين أمثال مارلو وشكسبير ، وهو فى كل هذا واضح الأسلوب سهل العبارة بعيد عن الغموض والتعقيد ، وتلك ميزة امتاز بها فلاسفة القرن السابع عشر بوجه عام ، فإنهم بعدوا قدر الطاقة عن تلك الوسائل الفنية والطرق المعقدة التى عرض بها المدرسيون فلسفتهم ،

وأثرت فيهم النهضة الأدبية الحديثة فجمعت مؤلفاتهم بين الفلسفة والأدب وبدت فى صورة المقالات والخطب والمحاورات كما كان يصنع أفلاطون فى التاريخ القديم . وبيكون بوجه خاص يكتب كتابة المملوء إيماناً بما يقول فيرسمه بحروف لاتبلى ، والمفعم قلبه بحب النظام الذى تربى عليه فى الأوساط الإدارية فيرتب أفكاره ويفصل بعضها عن بعض .

وقد كتب فى التاريخ والقانون والأدب والفلسفة . ولعل حكمه القانونية (Maxims of Law) هى التى مهدت لحركة وضع بعض القوانين الإنجليزية فيما بعد . ومن أشهر مؤلفاته الأدبية مقالاته (Essays) التى تعد أحدى نفائس الأدب الإنجليزى . ويظهر أن تعلقه بالأمير ما كيفيلى وإعجابه به دفعه لأن يقيد فيها ملاحظاته على رجال البلاط وذوى السلطان ، وأن ينتصر للسياسة الواقعية التى ترى ضرورة القسوة والحرب للتغلب على الميول والأهواء المتعارضة . ولا أدل على إقبال القراء عليها من أنه أعيد طبعها أثناء حياته مرتين ، وكان يضيف إليها كل مرة موضوعات جديدة . ويعنينا هنا أن نتحدث عن مؤلفاته الفلسفية ، وكلها ترمى إلى إنهاض العلوم الطبيعية فتعرض تاريخها وترسم الخطة الناجعة للأخذ بيدها . وقد جمعها تحت اسم مشترك هو « الأحياء العظم » (Instauratio Magna) ، وقسمها إلى ستة أجزاء أتم أولها وأوشك أن يتم الثانى ، وأما الأجزاء الأربعة الأخيرة فلم يصلنا منها إلا أبحاث متفرقة .

١ – تصنيف العلوم : وفى الجزء الأول (منزلة العلوم ونموها = De Dignitate et augmentis Scientiarum) يحاول أن يحصى العلوم إحصاء تاماً ويبين موضوعها والغرض منها . واعتمد فى قسمتها على أساس من قوى النفس الثلاث الرئيسية : الذاكرة والمخيلة والعقل . فعلم الذاكرة هو التاريخ ، وعلم المخيلة الشعر ، وعلم العقل الفلسفة . ثم قسم كل نوع من هذه الأنواع إلى أقسام أخرى فرعية ، فالتاريخ طبيعى يشمل دراسة الأفلاك والمعادن والفنون ، وسياسى يسرد أخبار الكنيسه والحكومات المختلفة والشخصيات العظيمة ، وأدبى يوضح تطور العلوم والصناعات . والشعر قصصى وخرافى . . الخ . وتدور العلوم الفلسفية كلها حول الله والطبيعة والإنسان ، فهى لاهوتية وطبيعية وإنسانية . وتحت القسم الأول يجب أن نضع الفلسفة الأولى التى تدرس المبادئ العامة المشتركة بين شتى العلوم ، والإلهيات التى تختص بالبارئ وصفاته ؛ وتحت القسم الثانى ما وراء الطبيعة الذى يشرح العلل الصورية والغائية ، والطبيعة بالمعنى الخاص التى تعنى بالعلل المادية والفاعلية ؛ وتحت القسم الأخير المنطق والأخلاق . تقسيم مطول كما ترى يتدخل فى التفاصيل والجزئيات . ولم يكن بيكون أول من حاول تصنيف العلوم ، فقد سبقه إلى ذلك بعض فلاسفة اليونان وطائفة من رجال القرون الوسطى ، وهو يصرح بأنه يرغب ألا يبعد فى هذا قدر الطاقة عن مناهج السابقين وأساليبهم . وليس

هناك شك فى أنه تأثر بتلك التصنيفات التى حاولها أرسطوطاليس والطبيعى الرومانى المشهور بلينوس القديم (٧٩ م) . ولكن يلاحظ على تصنيفه أمران : أولا رغبته فى توجيه الأنظار نحو أبحاث مهملة ، وعملٌ على إدخالها فى دائرة الدراسة العلمية ، ثانياً عنايته بالعلوم الطبيعية بحيث تبدو كأنها الغرض الرئيسى من هذا التصنيف .

٢ – الأرجانون الجديد : وإذا كان بيكون قد أشرك فى الجزء الأول من مجموعته أبحاثاً أخرى مع العلوم الطبيعية فإنه وقف الجزء الثانى (الأرجانون الجديد = Novum Organum) كله عليها . فبدأ ينقد موقف الباحثين منها وجنايتهم عليها ، وأخذ على جماعة الأدباء خلطهم أياها بالدراسات الأدبية ، وعلى المَدْرَسيين وقوفهم عند ما جاء به أرسطوطاليس وتعبدهم به ، وعلى العلماء المعاصرين زعمهم أن العلوم بلغت قمتها وأنها ليست فى حاجة إلى تنشيط ولا أحياء . ثم انتقل إلى بعض الأخطاء الشائعة التى كثيراً ما وقفت حجر عثرة فى سبيل البحث العلمى ، وجمعها فى أربع طوائف منفصلة .

(١) أوهام الجنس (Idols of the race) التى ترجع إلى نقص العقل الإنسانى وضعفه بوجه عام ، فهو يعمم حيث لا يجوز التعميم ، ويتوهم وجود أشياء لا أساس لها لمجرد أنها صادفت هوى أو رغبة خاصة ، ويصوِّر مالا يرى على مثال الإنسان فيقع فى الخرافات والخزعبلات ؛ ولم ترج العرافة والتنجيم لدينا إلا لأنا ركنا إلى

تلك المصادفات الحسنة التى اتفقت وما قاله العرّافون وأهملنا أخطاءهم الكثيرة .

(٢) أوهام الكهف (Idols of the cave) التى هى ضرب من الضعف العقلى أيضاً ، ولكن لكل فرد مغارته وكهفه الخاص به . فهو يتلاشى فى ظلال عوائده وتربيته ويصبح أسيراً لها ويصدر عنها فى كثير من آرائه وأقواله . وما أشبهه بأصحاب كهف أفلاطون الذين كانوا يرون الأشياء على غير وجهها . والأفراد مختلفون قطعاً فى نظرهم إلى الأمور وحكمهم عليها تبعاً لاختلاف تربيتهم وتكوينهم .

(٣) أوهام السوق (Idols of the market-place) ، ويراد بها تلك الأخطاء الناشئة عن التخاطب والتعامل مع الناس ، ومصدرها الأول اللغة وعجزها عن أداء المعانى على وجهها الصحيح ، وكم من كلمات غامضة وأخرى تدل على أشياء لا وجود لها !

(٤) أوهام المسرح (Idols of the theatre) ، أو إن شئت فقل أوهام الخاصة من العلماء والفلاسفة . ومنشؤها احترامنا لما يقولون وتسليمنا به دون بحث أو اعتراض . ولا يتردد بيكون فى أن يصرح بأنه ليس ثمت داع لأن نذعن لأرسطوطاليس هذا الأذعان وقد وقع فى مغالطات كثيرة ، ولا أن نؤمن بما يقول أفلاطون وهو الشاعر المملوء بالخيال .

تلك هى الأخطاء التى نقع فى بعضها عادة أو نبلى بها جميعاً

أحياناً . ولن تستقيم الدراسة العلمية إلا إذا تجنبناها وحاربناها . على أن العقل وهو عرضة لها دائماً لا بد له من طريقة مثلى تعصمه من الزلل وتقوده إلى الحقائق اليقينية . وهذا ما أخذ بيكون على نفسه تحقيقه فى الباب الثانى من كتاب الأرجانون ، فصاغ أصول المنهج التجريبي وبين مراحله وقواعده . وعلى هذا فأرجانونه قسمان : سلبي وإيجابى ، نقدى ووصفى ، ينقد فى الباب الأول الأخطاء التى عاقت نهوض العلوم الطبيعية ويصف أدواءها ، ويوضح فى الباب الثانى المنهج السديد الذى يأخذ بيدها ويقدر لها وسائل علاجها . وعلى الجملة فهذا الكتاب هو الذى خلد ذكره وقرن اسمه باسم ارسطوطاليس ، فكلما ذكر الأرجانون القديم خطر بالبال على الفور الأرجانون الجديد . ومنهجه التجريبي هو الثمرة الهامة لأبحاثه ، وسنتحدث عنه بعد قليل فى تفصيل .

وأما الأجزاء الأربعة الأخيرة من مجموعته فكان يرمى ، فيما يظهر ، إلى أن يعرض فيها تاريخ العلوم الطبيعية المختلفة منذ نشأتها إلى القرن السابع عشر ويحدد لكل واحد منها منهجا معينا ويشرح وسائل تطبيقها . وقد وقف عليها السنوات الأخيرة من حياته ، ولكنه لم يوفق لإنجازها جميعا .

٣ — أطلانطس الجديدة : ويمكننا أن نلحق بهذه الأجزاء ذلك المؤلف المشهور المسمى «اطلانطس الجديدة» (The New Atlantis) .

وفيه يرمى بيكون إلى تأسيس جمهورية علمية على غرار جمهورية أفلاطون أو مدينة الفارابى الفاضلة . ذلك لأن نهضة العلوم لا يمكن أن تتم على يد فرد واحد ، بل لابد أن تتكاتف عليها جهود مختلفة : فتتجه طائفة نحو الظواهر الكونية وترقبها ، ثم تقيد ما اهتدت إليه من ملاحظات فى بيئتها أو بيئات أخرى وصل إليها الرحالة والسائحون ؛ وتبحث أخرى فى بطون الكتب رجاء أن تكشف فكرة جديدة أو تقف على ظاهرة لاحظها الأقدمون ولم تنتبه إليها ؛ وتحاول ثالثة أن تجرى تجارب جديدة لتوضيح معنى من المعانى أو إثبات رأى من الآراء ؛ وتُرتّب رابعة الملاحظات والتجارب فيما بينها ، ثم تقسمها إلى أقسام متميزة تعين على استخلاص القوانين التى تسيِّرها والقواعد العامة التى تصدق عليها ؛ وتقوم خامسة أخيراً بتجارب سلبية لبيان ما إذا كانت القوانين المستنبطة صادقة فى كل الأحوال أم لا . هؤلاء هم سكان أطلانطس الجديدة وهذه هى أعمالهم . وقد أغدق عليهم بيكون صوراً أخّاذة من خياله الخصب ، وتوهم أنهم يقيمون فى جزيرة نائية فى أقصى المحيط الهادى يتولى أمرها الحكماء والعلماء ، وكأنه أحس فى أخريات حياته بأن المجهود الذى بذله فى نصرة العلوم الطبيعية ليس بكاف ، فدعا الخلف إلى أن يتعاون على إتمام ما بدأ .

افتتح بيكون مصنفاته الفلسفية واختتمها باسم العلوم الطبيعية ؛ فكان خير معبر عن الظروف المحيطة به وأصدق ترجمان للبيئة التى

عاش فيها . ذلك لأن الطبيعة شغلت رجال عصر النهضة على اختلافهم وقد أشرنا من قبل (ص ١٨٥ — ١٨٦) إلى أن ليونارد الفنسى وكمبنيلا تنبها إلى التجربة ومزاياها وأهابا بالباحثين أن يقرءوا كتاب الطبيعة المملوء بالحقائق والمعلومات . وأسس تيليسيو (Telesio 1508—1588) فى القرن السادس عشر أكاديمية بنابلى لدراسة المسائل الطبيعية ، كانت نموذجاً لجمعيات أخرى علمية ظهرت بعدها . غير أن بيكون وإن يكن قد تأثر بهذه النهضة العلمية لم يقنع بها ولم يطمئن إليها ، لأن أبطالها كانوا يتسرعون فى استنتاجاتهم ويتعجلون فى أحكامهم ، وكم عاب على هؤلاء المتسرعين تسرعهم ودعاهم إلى التريث والبطء والتأنى والدقة . وإذا كان المدرسيون قد أخطئوا فى ازدرائهم للتجربة والملاحظة فإن رجال عصر النهضة لم يكونوا أقل خطأ منهم فى إسرافهم فى الاستنتاج والاستنباط ، وفوق هذا فإن الأخيرين ما كانوا يسيرون على ضوء منهج ثابت ولا خطة معينة . ولا يمكن أن تنهض الدراسات الطبيعية نهضة حقيقية إلا أن حدد منهجها ورسمت طرائقها ، وبهذا فقط يمكننا أن نكتشف أسرار الطبيعة ونستخدمها استخداماً صالحاً . وهنا يبدو بيكون مرة أخرى رجل عصره وابن بيئته ، فإنه يتخذ من الدراسة النظرية وسيلة للترفيه عن الإنسانية ويعتد بالجانب العملى للعلوم متأثرا بجماعة الكيميائيين المعاصرين (Alchymists) . إلا أنه يختلف عن هؤلاء فى إدعامه البحث العلمى على دعائم يقينية ثابتة .

حـ — منهج بيكون التجريبى :

البرهنة قسمان : قياسية واستقرائية ، لأن الذهن أما أن ينتقل من الكلى إلى الجزئى أو بالعكس . وقد ألم أرسطوطاليس بهذين النوعين ، ولكنه عنى كل العناية بنوع خاص من أنواع البرهنة القياسية ، ألا وهو القياس المنطقى المشهور . ولم تصادف أية نظرية من نظرياته نجاحا مثل ذلك النجاح الذى صادفه قياسه هذا أثناء القرون الوسطى ، وبالغ المدرسيون فى استعماله إلى حد نفّر بعض الباحثين منه . فرأينا راموس يندد بالمنطق الأرسطى ويحاول أن يحل محله منطقا آخر (ص ١٩٢) ، واتجه آخرون من رجال عصر النهضة نحو الملاحظة والتجربة يستفتونهما . ثم جاء بيكون متمما لهذه الشعبة فحقّر القياس المنطقى وحمل عليه حملة قاسية ، ولاحظ أنه وسيلة عقيمة فى كثير من وجوهه ، لأنك مضطر أن تسلم بمقدماته تسليما لا يجوز الشك فيه ، ولئن نجح فى ربط الأفكار بعضها ببعض فإنه لا سبيل له مطلقا إلى كشف أفكار جديدة ، ولا يستطيع إثبات المبادئ العلمية ، بل المقدمات والنتائج لديه سواء . أما التجربة فهى المعلم الصادق والوسيلة الناجعة لفهم الظواهر الكونية ، ومن شاء معرفة الطبيعة فليرجع إلى الطبيعة نفسها . وجدير بنا أن نُكْبِر الفلاسفة الذين يكشفون أموراً جديدة لا أولئكم الذين يرددون أفكارا معروفة من قبل . ولعل فى

تسمية بيكون لمنطقة «بالأرجانون الجديد» مايشعر بمعارضته لأرجانون ارسطوطاليس القديم .

١ — مراحله : ولكي يحقق منهجه الجديد أخذ يعرض فى الجزء الثانى الذى لم يكتمل من الكتاب الآنف الذكر مراحله ويصوغ قواعده ، وهو المشرع الماهر الخبير بوضع المبادئ والقوانين . ولثقافته القانونية دخل — يقينا — فى طريقته ، فإنه وهو يتحدث عن المنهج التجريبي يستخدم ألفاظا قضائية كالشهادة والإثبات والنفى وما أشبهها . وفكرة القانون ، التى تعد من مميزات الفلسفة الحديثة والتى كثيراً ما وردت على لسانه ، يبدو عليها أنها من أصل فقهى . وتتلخص مراحل منهجه التجريبي فيما يلى :

ا — جمع الحقائق التى هى المادة الأولى للبحث العلمى وأساس الاستقراء فلا بد لنا أن نكوّن لكل ظاهرة من ظواهر الكون التى نحاول درسها « تاريخاً » ، أو (Historia) كما يقول بيكون ، يمكّننا من تتبعها فى أحوالها المختلفة . وقد أعد بيكون نفسه مجموعة من هذه التواريخ ، فكتب تاريخاً للرياح بين فيه هبوبها المنتظم وغير المنتظم والظروف الذى تحدث فيها والآثار الجوية التى تصحبها ، وتاريخاً آخر للحياة والموت ، وهكذا . ووسيلة هذا الجمع الملاحظة والتجربة ، فنقيد كل ما وقعت عليه أعيننا وأدركته حواسنا ، ونجرى تجارب بأيدينا لنكشف المستور من خواص الطبيعة أو نتأكد من الظاهر منها .

وكأن بيكون أراد بهذا أن يرد على معاصريه الذين يتعجلون فى التعميم على إثر مشاهدات عادية محدودة ويقفزون من الجزئيات إلى الكليات لأول وهلة . وما أشبهه بقاض ينظر فى موضوع ما فلا يريد أن ينتقل إلى الحكم قبل أن تتوفر لديه كل الأدلة . وإذا كانت قضايا الطبيعة معضلة ومعقدة غالباً فجدير بنا أن نتأنى فى درسها . وكثيراً ما يقبل أدلة يبدو خطؤها على أمل أن يحققها فيما بعد ، وكل همه ألا يفوته دليل أو شبه دليل وأن تكثر أمامه الأمثلة وتتنوع التجارب كى لا يقف الذهن عند نقطة بعينها . وقد تخير لتجربته شخصية خرافية عرفت بالمهارة وسعة النظر ، وهى شخصية « بانوس » إله المراعى والقطعان والصياد الذى اهتدى إلى « سيريس » إلهة الزرع ببحثه الواسع الملم بأطراف الكون بعد أن عجز الآلهة الآخرون عن العثور عليها . وتحت « صيدبانوس » (Venatio Panis) يجمع بيكون عدة وسائل ترمى إلى تنويع التجارب وتكرارها وبسطها فى أكبر دائرة ممكنة ونقلها من المألوف إلى غير المألوف . فإذا كنا نصنع الورق عادة من الخرق البالية فلنحاول صنعه من مواد أخرى ، وإذا كان الماء يسخن على درجة حرارة ٣٠ فماذا يحصل له على درجة ١٠٠ ثم على درجة ٥ تحت الصفر ، وإذا كان قضيب من الحديد يوصل الحرارة بسرعة أكثر من أسفل إلى أعلى فهل يبرد كذلك على نفس هذه الصورة إذا أحميناه ؟ إلى غير ذلك من وسائل أخرى يُفيض بيكون فى سردها .

بيد أنا على الرغم من هذا لا نستطيع أن نقول إنه حدد الملاحظة العلمية تحديداً كاملا أو رسم التجربة رسماً تاماً ، وكل ما أدلى به فى هذا الباب عامّ وسطحى . ولقد سبق أن أخذ عليه معاصروه تقبله لكل الأمثلة التى تصادفه صحيحة كانت أو خاطئة ، وجمعه للحقائق دون تحر عن مصادرها ، وكأنما كان يعنيه الكم لا الكيف وكثرة الأمثلة لا نوعها . ومهما يكن من أمر هذه المآخذ فليس هناك شك فى أنه خطا بالملاحظة والتجربة خطوات فسيحة وتوسع فيهما توسعاً لم يكن مألوفا من قبل . فقد كانت الأبحاث الطبيعية مقصورة على عدة مسائل لا تتعداها ورثتها القرون الوسطى عن الفلسفة القديمة ووقفت عندها . وإلى بيكون يرجع الفضل فى مجاوزة هذه الدائرة الضيقة والسير فى سبل ملاحظات وتجارب جديدة .

ب — الترتيب والتبويب ، فنقسم الحقائق المتجمعة لدينا إلى طوائف منفصلة وقوائم متميزة . وقد عرض بيكون من هذه القوائم ثلاثا : قائمة حضور (Tabula presentiae) ، وقائمة غيبة (tabula absentiae) ، وقائمة مقارنة (tabula comparativae) . ففى القائمة الأولى تُجمع كل الأحوال التى تبدو فيها الظاهرة المعروضة أمامنا والأمثلة التى تثبت حضورها . فلتعرف طبيعة الحرارة مثلا وخواصها يجدر بنا أن نتتبع مصادرها المختلفة كأشعة الشمس والبرق والمياه المعدنية والاحتكاك ... الخ . وقد جمع بيكون من هذه الأمثلة ٢٧ ظهرت فيها

الحرارة ماثلة بالفعل . وفى القائمة الثانيـة نحصى الأحوال التى تتخلف فيها الظاهرة السابقة لتخلف ظرف من الظروف أو سبب من الأسباب . فنضع أمام كل حال من السبع والعشرين المثبتة لوجود الحرارة أحوالا أخرى لا حرارة فيها . فإذا كانت أشعة الشمس الساطعة مصدر حرارة فإن اختفاءها بالكسوف يخفى الحرارة معها ، وإذا كانت تسخن سطح الأرض فإنها لا تذيب الثلوج الدائمة ، وإذا كان دم الحيوان الحى حاراً فإن دم الأسماك والحيوانات الميتة بارد . وقد استطاع بيكون أن يقدم لظاهرة الحرارة التى اتخذها نموذجاً لبحثه ٣٢ مثالا للغيبـة تقابل أمثلة الحضور الآنفة الذكر . وأما القائمة الثالثة فنثبت فيها تنوع الظاهرة الماثلة بين أيدينا والأحوال التى تحدث فيها على درجات مختلفة ، فنذكر أمثلة تزيد فيها الحرارة وأخرى تنقص فيها . وهنا يقدم بيكون ٤١ مثالا تبين تغير الحرارة زيادة ونقصاً تبعاً لتغير الظروف .

وواضح أن هذه القوائم تمثل أحد أجزاء منهجه التجريبى الفنية الهامة . لهذا لم يكن غريباً أن يشغل بها الباحثون وتصبح أعرف شىء لديهم بحيث إذا ذكر منهج بيكون كانت أول مراحله خطوراً بالبال . وهى التى قادت فيما بعد ، على ما نعتقد ، جون استورت مل إلى طرائق البحث التجريبى الخمسة المشهورة .

حـ — الاستقراء الحقيقى الذى يتلخص فى مقارنة القوائم السابقة

وموازنة بعضها ببعض لاستنتاج الخصائص الذاتية للظواهر التى نحن بصددها . وليس ثمت خاصة ذاتية إلا تلك التى تلازم الظاهرة وجوداً وعدماً ، وتزيد بزيادتها وتنقص بنقصها . وعلى هذا كل صفة لا يظهر أثرها فى القوائم الثلاث لا يمكن أن تعد بين الخصائص الذاتية ، ويجب أن نطَّرح تبعاً لذلك كل الصفات الغائبة فى قائمة الحضور والحاضرة فى قائمة الغيبة والثابتة التى لا تتغير فى قائمة المقارنة . وكأن بيكون يريد أن يحصى صفات الظاهرة التى يدرسها ثم يحتفظ منها بالثابت الملازم أو بعبارة أخرى الأوّلى الذَّاتى ؛ بل يرمى إلى ما هو أبعد من هذا ، وهو إحصاء الخصائص الذاتية الأولية للظواهر الكونية كلها بحيث يستطيع أن يميز كل ظاهرة بخواصها ، وهذا ما يسميه « ألف باء » الطبيعة . ولا نظننا فى حاجة إلى أن نلاحظ أن الاستقراء على هذه الصورة إنما هو عملية عزل وتنحية ، فنعزل غير الذاتى ليبقى الذاتى معتمدين على أذهاننا فى كشف أسرار الطبيعة وحملها على أن تعبر عما اشتملت عليه . وفى الواقع أن الاستقراء ، بَيْن مراحل المنهج التجريبى ، هو تلك المرحلة التى نرسل للعقل فيها العنان كى يفترض الفروض التى يستطيع أن يفسر بها الأمور المعروضة عليه .

ولئن كان بيكون لم يدرس الفرض العلمى وأثره فى الأبحاث التجريبية فقد اهتدى إليه ووضع أساسه . ولا أدل على هذا من أنه بعد أن أعد قوائم ظاهرة الحرارة التى تخيرها أشار إلى أنه لا يمكن

أن تكون نتيجة وضع خاص لأجزاء الجسم كاللون ولا أن تختلط بالضوء ، بل هى حركة سريعة جداً لأجزاء الجسم الصغيرة ، وهذا هو الفرض المقبول علمياً على العموم حتى اليوم . وكلنا يشاهد أن الأجسام الحارة متحركة دائماً وأن غير المتحرك لا حرارة فيه ، وأن درجة الحرارة تختلف باختلاف حركة الجسم .

ء — التحقق والإثبات ، وهذه هى المرحلة التى أعلن عنها بيكون فى مقدمة بحثه ، ولكن لم يتسع له الزمن كى يدرسها دراسة تامة فى «أرجانونه» ، وكل ما نجده متعلقاً بها إنما هو ملاحظات جزئية محدودة . وفى هذه المرحلة الأخيرة على كل حال ما يدل دلالة واضحة على أنه كان مؤمناً بأن النتيجة التى وصل إليها بواسطة الاستقراء مؤقتة وأنها ليست أكثر من فرض على عرضة للصواب والخطأ . وإذا كنا نريد تكوين العلم النهائى والفلسفة الثابتة فلا بد لنا من أن نحرر هذه الفروض ونحققها ، وسبيل ذلك عدة وسائل يوضح بيكون بعضها ويشير الى البعض الآخر ، ومن بينها الحقائق الممتازة التى اقتضت طبيعتها أن تكون ذات دلالة خاصة ، بأن تكون وحيدة فى بابها أو شاذة أو بالغة الغاية فى الضعف أو القوة ، فإنها من غير شك أدل على موضوعها وأكثر استلفاتاً للنظر . ويسرد بيكون من هذه الحقائق ٢٧ نوعاً ، يُعنى بواحد منها خاصة سماه الحقائق الصليبية (Instantiae crucis) ، ووقف عليه فصلا طويلا هو آخر بحث فى

« أرجانونه » . وهذه الحقائق الأخيرة هى التى ترجح أحد فرضين سبق للباحث أن افترضهما لتفسير ظاهرة كونية . وإنما سميت كذلك لأنها أشبه ما يكون بالصليب أو النُصُب الذى يهدى السائر ويبين معالم الطريق .

غير أن هذه الحقائق جميعها ، كما يبدو ، ألصق بالمرحلة الثانية منها بهذه المرحلة . وحتى الآن لم يقدم لنا بيكون وسيلة ناجعة لتحقيق فرض أو التأكد منه ، ولئن كان قد تنبه إلى صلة الرياضة بالأبحاث الطبيعية فإنه لم يستخدم الأرقام استخداماً كافياً فى إثبات الفروض العلمية وإدعامها . ويمكننا أن نقول فى اختصار إن حقائقه الممتازة لم تضف جديداً إلى منهجه ، وليس فى منطقه برهان نهائى على الإثبات ، أما النفى فأدلته قاطعة . فإزاء ظاهرةٍ ما يستطيع أن يجزم قطعاً أن صفةً ما ليست من مميزاتها الذاتية ، فى حين أنه لا يستطيع أن يجزم أن ما يبدو خاصاً بها كله ذاتى لها .

٢ — غايته : يرمى بيكون بمنهجه إلى كشف صور الظواهر الكونية ، ولفظة « صورة » من تلك المصطلحات التى ورثها أرسطوطاليس القرون الوسطى ، وصادفت فيها نجاحاً عظيماً . وقد جرت عادة بيكون أن يقترض من المدرسيين بعض مصطلحاتهم ، إلا أنه يستعملها فى معان جديدة . فليست الصورة عنده هى الصورة الأرسطية التى تقابل المادة ، ولا المثل العليا والحقائق المجردة التى قال

بها أفلاطون ؛ وإنما يريد بها الدعائم الأولى التى تقوم عليها الخصائص الحقيقية للأشياء ومميزاتها الذاتية ، كالحرارة والبرودة ، والثقل والخفة ، والسكون والحركة . فكل خاصة من هذه الخواص أو طبيعة من هذه الطبائع — كما يسميها بيكون — مظهر ونتيجة لصورة معينة . فإذا استطعنا أن نسَود هذه الصور فسنسود تبعاً لها الخواص المترتبة عليها ، ولا سبيل إلى سيادتها إلا بكشفها وتعرفها ، وهذه هى غاية المنهج التجريبى . فالباحث التجريبى أشبه ما يكون بالمشرّح الذى يقطع أجزاء الجسم ليعرف أسراره ودخائله ، أو الكيميائى الذى يحلل الأجسام إلى عناصرها الأولى كى يصل إلى مجموعة أمور تغير وجه الطبيعة وتخلق أشياء من عدم . وبواسطة المنهج التجريبى يمكننا أن نحصى الخواص الذاتية للأشياء ، وأن نكوّن « حروف هجائها » كما يقولون . ولكل خاصة من هذه الخواص مدلول وحقيقة ثابتة ، فحقيقة الحرارة مثلا أنها حركة سريعة لأجزاء الجسم الصغيرة ؛ وحقيقة البياض أنه امتزاج تام لجسمين شفافين قد وضعت أجزاؤهما على نظام معين ؛ وجملة هذه الحقائق هى الصور التى ينشدها بيكون .

غير أن فكرة الصورة عنده ، وإن تكن من أهم أجزاء فلسفته ، غامضة بعض الشىء ، ذلك لأنه يطلق عليها أسماء كثيرة . فيسميها « الفصل الحقيقى » ، ويعنى بذلك أنها إذا أضيفت إلى الظاهرة أكسبتها ماهيتها ، وإذا انتزعت منها تلاشت طبيعتها . وقد يسميها « الذات »

لأن فى وجودها وجود الشىء ، وفى انعدامها عدمه . ويطلق عليها أيضاً اسم « العلة والقانون » لأن الخواص الناشئة عنها لا يمكن أن تتحقق بدونها . ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أن فكرة العلة والقانون هذه تختلف عن فكرة المتأخرين والمعاصرين ، وخاصة استوارت مل . فبينما يرى الأخير أن القانون هو العلاقة الدائمة المطلقة بين ظاهرتين قد لا نفهم سر ارتباطهما ونشاهد فى الواقع فقط ترتب إحداهما على الأخرى ، نجد أن بيكون لا يقنع بهذا الارتباط الظاهرى ويبحث عن سره الداخلى . وكأن فكرة العلة والقانون لديه ترمى إلى تعرف كنه الأشياء وحقائقها دون وقوف عند آثارها الخارجية ، فبحثه أعمق من مل وغايته أبعد . وفى هذه المعرفة ما يقفنا على سر الله فى خلقه وآياته فى الطبيعة ، فإنه هو الواضع لهذه النظم الثابتة ، والمشرع لقوانين الكون . والصور والقوانين العلمية شبيهة كل الشبه بهرم تتصل قاعدته بعالم الحس والظواهر الطبيعية ، وتنتهى قمته بعلة العلل وقانون القوانين وعماد الحقائق كلها وهو البارئ جل شأنه . وفى هذه المعرفة أيضاً ما يهبنا قوة إلى قوتنا وما يعيننا على استخدام الطبيعة والانتفاع بظاهرها ، فإن من يعرف مثلا صورة الحرارة وعلتها يستطيع أن يولدها بوسائل غير الوسائل المألوفة . فالبحث عن الصور فى رأى بيكون ذو غرضين رئيسيين : أحدهما ميتافزيقى لا هوتى ، والآخر طبيعى عملى .

قد يظن لأول وهلة أنه ، وهو مَعْنِى بالصور هذه العناية ، يرمى إلى تفسير التغير تفسيراً كيفياً كما صنع أرسطوطاليس والمدرسيون من بعده . فليس الانتقال من حال إلى أخرى إلا نتيجة اتصال صورة بمادتها أو انفصالها عنها . ولكن صور بيكون ترجع فى آخر تحليل إلى وضع معين لأجزاء الجسم فى الفضاء وتنظيم لها على هيئة خاصة فليست أمراً خارجاً عن المادة يضاف إليها ليحدث التغير ، بل هى حركة داخلية فيها . وإذا تأملنا تعريفاته السابقة لصورة الحرارة والضوء وجدنا أنه يلحظ فيها الأجزاء الصغيرة التى يتكون منها الجسم وما يحدث بينها من حركة . فهو إذن من أنصار فلسفة الكم التى سادت القرن السابع عشر واعتنقها ديكارت وغاسندى وغيرهما ، والتى ترمى إلى توضيح الأشياء بواسطة شكلها ومقدارها وحركتها . لذلك نراه يدعو إلى استخدام الرياضيات فى الدراسة الطبيعية لتمنحها الدقة والضبط اللازمين لها . ويصرح بأن فى تطبيق فكرة الكم على هذه الدراسة ما يمكننا من توضيح بعض الظواهر الطبيعية التى قد لا نجد إلى توضيحها سبيلا . وبيكون أخيراً ابن عصره وبيئته فى اعتناقه للمذهب الآلى . وما التغير فى رأيه إلا نتيجة حركات خفية لأجزاء الجسم الدقيقة ، ويقرر أن التغير والحركة شىء واحد ، وأن سكون الأجسام الأرضية أمر ظاهرى . وهو وإن كان ينقد ديمقريطس زعيم المذهب الآلى فى التاريخ القديم فإنه يضعه فى مستوى دونه مستوى

أفلاطون وأرسطوطاليس . بيد أن آليته من طراز خاص ، ذلك لأنها ممتزجة بقسط من الديناميكية ، والأجسام فى نظره مشتملة على اتجاهات ونزعات مختلفة ، والمادة والروح غير منفصلتين .

٣ — قيمته : لقد سُبق بيكون قطعاً إلى فكرة التجربة والاستقراء ، فإن الحياة الدارجة منذ نشأة الإنسان لا تخلو من قدر منهما . وقديماً تحدث أرسطوطاليس عن الاستقراء والصلة بينه وبين القياس ؛ ودعا رجال النهضة إلى استخدام الملاحظة والتجربة فى كشف آيات الطبيعة والوقوف على أسرارها ، إلا أن هذه كلها محاولات جزئية لا يعتد بها . وليس هناك شك فى أن بيكون هو الواضع الحقيق للمنهج التجريبي ، والمبين لمراحله والموضح لوسائله . وإليه يرجع الفضل فى دعوة الباحثين لأول مرة إلى تدوين ملاحظاتهم والقيام بتجاربهم وأقلامهم بأيديهم يقيدون بها كل ما ينتهون إليه . ونحن نعلم أن الذاكرة كثيراً ما تخوننا ، فلكى تجىء تجربتنا صادقة لا بد أن نسجل ملاحظاتنا الواحدة بعد الأخرى . وثانياً حث بيكون على التروى فى الملاحظة والتأنى فى التجربة ، وحذَّر من التسرع فى التعميم واستنباط القواعد والقوانين ، فقضى على موطن من مواطن الزلل التى انزلجت فيها أقدام العلماء فى التاريخ المتوسط والقديم . ومن جهة ثالثة لم يقنع فى جمعه للحقائق التى تؤيد ظاهرةً ما بالأحوال الملائمة تاركا غير الملائمة ، ولم يكتف بنواحى الإثبات مهملا نواحى النفى

بل ضم إلى قوائم الحضور قوائم الغيبة . فنقل بهذا الاستقراء من صورته العرفية الدارجة إلى المظهر العلمى الملم بجميع الأطراف . وأخيراً لم تقف عنايته بالملاحظة والتجربة عند هذا الحد ، بل أدخل فيهما فكرة الموازنة والقياس التى أكسبتهما دقة وضبطا لم يكونا مألوفين. ولا جدال فى أن قوائم المقارنة التى اهتدى إليها خطوة جديدة فى عالم البحث والتجربة .

وفى اختصار يمكننا أن نقول إن بيكون وُفق إلى وضع مبادئ المنهج التجريبى ، وعلى ضوء هذه المبادئ سار البحث العلمى الحديث فى أنحاء أوروبا طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر . وكان طبيعياً أن يكون حظ انجلترة أعظم من غيرها ، فأنشئت فى لندن سنة ١٦٤٥ الجمعية الملكية (The Royal Society) التى تحقق على نحو ما حلم بيكون من تأسيس جمهورية علمية ، والتى أخذ رجالها — وفى مقدمتهم بويل (Boyle 1627 - 1691) ونيوتن (Newton 1642 - 1727) — يطبقون منهجه خطوة خطوة . وقد أسست فى فرنسا وألمانيا جمعيات علمية على غرار هـذه الجمعية ، وكان لتعاليم بيكون فيها أثر يذكر . غير أن البحث العلمى كفيل أن يقوّم نفسه بنفسه ؛ ولو لم يضع العلماء آراءهم موضع التطبيق ما اهتدوا إلى ما فيها من ضعف أو نقص . لذلك كانت الفترة السابقة وسيلة لتنقيح مذهب بيكون وتوسعته ، فوضعت شرائط جديدة للملاحظة والتجربة الصحيحة ووضح الفرض العلمى بوجه خاص توضيحاً تاماً . ثم جاء جون استوارت مل فى القرن التاسع

عشر فأفاد من كل ما تقدم وحاول أن يصوغ المنهج التجريبي فى قالب أشمل وعلى وجه أعم . وأتم ذلك البناء الذى وضع بيكون أساسه ، وتضافر العلماء والفلاسفة من بعده على تشييد أركانه ورفع دعائمه . وإذا كان لبيكون فضل السبق والاختراع فإن لاستوارت مل يداً لا تنكر فى توضيح شرائط التجربة واستيفاء مناهج البحث العلمى الصحيح .

الفصل الثالث

رينيه ديكارت

René Descartes

١٥٩٦ — ١٦٥٠

زعيم نهضة عقلية ، وقائد حركة فكرية ، وحامل راية التجديد والابتكار فى دائرة البحث الفلسفى أثناء القرن السابع عشر . فهو بلا جدال أبو الفلسفة الحديثة الذى أقام أركانها وشاد بنيانها ، ووضع خطتها وأبان منهجها وفصّل القول فى فروعها وأصولها . وكان فى مقدمة من حرّروها من ربقة القيود اللفظية والمناقشات المدرسية ، وخلّصوها من سلطان الكنيسة واستبداد أرسطوطاليس . ولئن كان معاصروه قد اضطلعوا بشىء من عبئه وقاسموه فى مهمته فهو بلا شك أشملهم نظرا وأوسعهم بحثا ، فلم يقصر جل همه على دراسة المنهج كما صنع بيكون ، ولم يشغل بمشكلة الحركة والتغيير وحدها كما شغل غاسندى ، ولم تستول عليه الأبحاث الأخلاقية والسياسية خاصة كما استولت على هوبس ؛ بل أبى إلا أن ينهض بدراسة الإنسان والكون والإله ، فأتى بالجديد فى دائرة المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة . وسنلق نظرة عجلى على حياته ومصنفاته ، ونقف قليلا عند آرائه وفلسفته .

١ — حياته :

ولد ديكارت فى ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ بلاهاى ، إحدى القرى الرئيسية بمقاطعة تورين بفرنسا . ويرجع نسبه إلى أسرة متواضعة من طبقة الأشراف الذين سموا عن طريق القضاء والتشريع . ومن سوء حظه أنه حرم العطف الأموى وهو أحوج ما يكون إليه ، فقد توفيت أمه ولم يكد يجاوز العام الأول من عمره بعد أن ورّثته سعالا وضعفا لازماه إلى سن العشرين ، وبقى فى ضعفه هذا مشمولا برعاية أبيه وإخوته . ولما بلغ الثامنة ألحق بمدرسة لا فليش (La Flèche) اليسوعية التى كانت من أهم مدارس أوروبا ، وفيها تثقف على أيدى خيار المدرسين المعروفين فى ذلك العهد ، الذين خصوه بعناية ممتازة مراعاة لحاله الصحية وتقديرا لمواهبه العقلية . وتعلم كل المواد التى كان يظن أنها ضرورية لتكوين رجال مثقفين ، فدرس اللغات القديمة ، والأدب نثراً ونظما ، والجغرافيا والتاريخ ، والفلك والرياضيات ، والطب والتشريع ، والفلسفة واللاهوت . ونال درجة الماجستير فى الآداب ، والليسانس فى الحقوق ولما يناهز العشرين .

بيد أنه لم يكد يبلغها حتى بدا له أن كل هذه الدراسات السابقة قليلة الجدوى واهية الأساس . حقا إن فى الشعر والأدب عامة جمالا وروعة لا نظير لهما ، وفى القصص والتاريخ سلوة وأمثلة عليا يمكن

احتذاؤها ، وفى الرياضيات برهنة واستدلالاً هما غاية فى الدقة ، وفى الفقه والطب ما يغدق علينا المال والخيرات ، وفى اللاهوت ما يرشدنا إلى طريق الجنة ، وفى الفلسفة ما يُمدُّنا لأن نتحدث حديثا مقبولا فى كل شىء ونحظى بإعجاب المستمعين . غير أن واحدا من هذه الأبحاث — إذا استثنينا الرياضيات — لا يقوم على أفكار واضحة ولا يعتمد على معلومات يقينية ولا يوصل دائماً إلى الغرض المطلوب منه . أليس الشعر والفصاحة موهبتين فطريتين لا تكتسبان بالدرس ولا تتعلمان ؟ على أن من الحكمة أن نخاطب الناس على قدر عقولهم وألا نرهقهم بتلك المحسنات البديعية الغامضة . وأما القصص والتاريخ أفلا يجنى أولهما علينا أحيانا أن نتوهم ممكنا ما هو مستحيل فى الواقع ، ويعكس ثانيهما الحوادث ويقلب الماضى ظهرا على عقب ؟ وأما اللاهوت أفليس علما لا داعى إليه ما دمنا نوقن أن طريق الجنة مفتوح للعلماء والجهلاء ؟ بل أليس علما ممتنعا كل الامتناع ما دمنا نسلم أن حقائق الوحى أمور سمعية لا دخل للعقل فيها ؟ والفلسفة أخيرا أليست من أكثر المعارف اختلاطا وغموضا ؟ فلا يطمئن إذن ديكارت من كل ما حصّله حتى العشرين إلا إلى الرياضيات الجديرة بالعناية والتقدير لما فى براهينها من اليقين والوضوح ؛ ويضم إليها السمعيات والأمور المنزلة من عند الله ، لأنها تمنحنا أيضا يقينا وإن يكن من طراز آخر . وسيكون لهذين النوعين من اليقين اللذين أفادهما من دراسته الأولى أثر عظيم فى فلسفته المستقبلة .

والآن وقد تبين ديكارت ما فى العلم الذى تلقاه من نقص لم ير بدا من أن يوليه ظهره ، ويطلب علما جديدا يكشفه بنفسه ويهتدى إليه فى سفر الكون العظيم المملوء بالآيات . لذلك أخذ يجوب أنحاء الأرض ويتردد على قصور الملوك والأمراء ، وينخرط فى سلك الجيوش ، ويخوض غمار المعارك ، ويعاشر الناس على اختلاف أمزجتهم وطبقاتهم ، ليتزود من التجارب النافعة ويميز الصواب من الخطأ وينفذ إلى صميم الحقيقة بحثه الشخصى . وكان له بالسفر ولوع كبير حتى أنه قضى شطرا كبيرا من حياته راحلا متنقلا ، ولم يدع بقعة هامة من بقاع أوربا إلا زارها . والأسفار وسيلة ناجعة من وسائل التكوين والثقافة ، ومدرسة مملوءة بالجديد والطريف ، ويظهر أن غرام ديكارت بالحقائق والوصول إليها دفعه لأن يكشفها فى خدرها ويقف عليها فى مقرها . فبدأ أولا بالرحلة إلى هولنده ليتعلم فنون الحرب والفروسية فى جيش موريس دى ناسو أكبر قائد معاصر ، على نحو ما كان يصنع شباب الأشراف من الفرنسيين فى ذلك الحين . وإلى جانب هذا استطاع أن ينمى معلوماته الرياضية والموسيقية . إلا أنه ما لبث أن رحل إلى ألمانيا ، ثم إلى إيطاليا وسويسره ، وكان فى خلال ذلك يعود إلى فرنسا من حين لآخر فى شئون شخصية أو لتحقيق بعض المسائل العلمية . عشر سنوات أو تزيد قضاها فى اضطراب عقلى وحيرة نفسية ، فلا ينزل فى مدينة إلا ويرحل عنها إلى أخرى .

وبعد أن أتم السفر ثقافته ووسع فكره وخلصه من الأخطاء الشائعة رأى واجباً عليه أن يكتب ويؤلف ويظهر للناس ثمار دراسته وبحثه . هذا إلى أنه ، وقد جاوز الثلاثين ، اكتملت سنه واختمرت تجربته ونضجت آراؤه . فلجأ إلى هولنده مهبط وحيه ومقر إلهامه ينشد الهدوء والسكون الضروريين للبحث المنتج والدراسة الكاملة ، وقضى فيها عشرين سنة مقيما لا يبرح اللهم إلا إلى فرنسا فى رحلات قصيرة . وفى هذه الفترة استطاع أن يدوّن معظم مؤلفاته ويرد على معارضيه ويراسل طلاب الفلسفة والعلم فى مختلف الجهات . وفى سنة ١٦٤٩ حقق بعد لأى رغبة كرستينا ملكة السويد التى دعته إلى زيارتها كى تتلمذ له وتأخذ عنه ، وكانت مولعة بالدراسة والنظر . غير أن رجلا نشأ فى حدائق « تورين » البديعة واستنشق نسيمها العليل ما كان ليقوى على جو السويد القاسى وبردها القارس ، فماجله سل أودى به فى ١١ فبراير سنة ١٦٥٠ .

هذه حياة لا تخرج – كما ترى – عن المألوف فى شىء ، وترجمة شبيهة بتراجم كثير من الرجال العاديين بقدر ما هى بعيدة عما عهدناه لدى الفلاسفة المختصين فى التاريخ المتوسط والقديم . فلم يكن ديكارت رئيس « لوقيون » ولا « أكاديمية » كما كان أرسطوطاليس وأفلاطون ، ولم يكن أستاذاً فى جامعة أو مدرسة كما كان معظم مفكرى القرون الوسطى ، بل لم يحاول التدريس قط إلا للملكة

كرستينا فى لحظات كانت قاسية عليه كل القسوة . والواقع أن فلاسفة القرن السابع عشر فى جملتهم أبعد ما يكون عن أن يتخذوا الفلسفة مهنة ، وهذه ظاهرة جديدة لم تؤلف من قبل . فبيكون — كما لاحظنا — انغمس فى السياسة واتصل ببلاط الملك جاك الأول اتصالا وثيقاً ، وديكارت أحد الأشراف الفرنسيين الذين عاشوا من مالهم الخاص ، واسپينوزا كان يجنى قوت يومه من صناعة النظارات التى مهر فيها ، وليبنتز أخيراً وزير لأحد صغار الأمراء الألمان .

غير أن فى حياة ديكارت أمراً واحداً يستلفت النظر ، وأعنى به حادث « المدفأة » المشهور . وذلك أنه كان فى ألمانيا فى بداية شتاء سنة ١٦١٩ ، ونزل فى حجرة دافئة بمحلة منقطعة حيث لا صديق ولا أنيس ، فقضى سحابة يومه مفكراً فى المعارف الإنسانية وتكونها والعقل وقصوره إبان نشأته ، وتمنى أن لو وجد الإنسان السبيل إلى اكتساب معلوماته كلها وهو مكتمل العقل . فلما جُن الليل انعكست عليه هذه الأفكار فى منامه ، ورأى كأن هاتفاً يدعوه إلى السير فى طريقه ووَضع دعائم العلم والفلسفة الجديدة . وسواء أصحت هذه الرؤيا أم لم تصح فالمهم أن ديكارت كان يحيا فى هذا الدور حياة عقلية وروحية خالصة ، استولى عليه تجديد الفلسفة وإنهاضها إلى حد أنه كان يفكر فيه أثناء يقظته ويحلم به فى ساعات نومه . ومنذ تلك الليلة المشهودة انتهى إلى الحل الأخير والوسيلة الناجعة ، وهى اختراع منهج رياضى عام يطبق

على العلوم على اختلافها . وهنا أحس بغبطة ليس وراءها غبطة وسرور لا يعاد له سرور . ووجه عنايته فيما بعد لتحقيق هذا الحلم الخطير .

ب — مصنفاته :

لقد وقف ديكارت كل جهوده على الفلسفة ، فلم يكتب فى شىء سواها ، على أنه لم يتسع له الزمن ليستوعب كل أطرافها . ويظهر أن حبه للهدوء والسكينة كان يحول دونه والتقدم إلى الجماهير بكل ما يجول بخاطره من أفكار ، ولا سيما وسلطان الكنيسة عظيم ، ورقابة رجال الدين على الأبحاث العلمية بالغة حدها ؛ وأقرب مثل على ذلك ما كان من أمرهم مع غاليليو الفلكى الإيطالى المشهور ، المعاصر لديكارت والمتفق معه فى آرائه الفلكية الجديدة . وكان فى اتهامهم إياه بالإلحاد ما حمل ديكارت على أن يعدل عن نشر « كتاب العالم » (Traité du Monde) الذى وعد به من قبل . وقد وصلت به الحيطة أنه كان ينشر كتبه أحياناً خلواً من اسمه ، أو يقدمها للنقاد قبل إذاعتها ليطمئن مقدماً على حظها ومستقبلها . ولعل رغبته فى الهدوء هى التى صرفته عن أن يكتب فى السياسة وهى مثار الأخذ والرد والمناقشة والجدل . وأهم كتبه :

(١) « مقال فى المنهج » (Discours de la méthode) الذى احتفلت الجامعة المصرية وجامعات أخرى أوربية فى العام الماضى بمرور

ثلاثة قرون على نشره . وقد ظهر معه فى مجلد واحد ثلاث رسائل فى البصريات ، والآثار العلوية ، والهندسة ؛ وكان بمثابة مقدمة لها كما وضعت هى على أن تكون تطبيقاً لقواعده ومبادئه العامة . ومن غرائب الصدف أن هذه الرسائل هى التى استلفتت أنظار القراء فى القرن السابع عشر بما كان فيها من تجديد فى الطبيعة والفلك والرياضيات ، فى حين أن المقدمة لم تستوقفهم كثيراً ؛ ومع ذلك فقد انعكست الآية اليوم تماماً ، فتنوسيت الرسائل كل التناسى ، وانفصلت المقدمة عنها فى استقلال وأضحت محط أنظار القراء . وهذه المقدمة — أو المقال — فى جزء منها جديرة بأن تسمى « اعترافات ديكارت » ، إذ يشرح فيه تاريخ حياته الروحية وما مر به من أزمات ، وما أشبهه فى هذا بروسو فى اعترافاته ، أو الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » . وأما الجزء الآخر فيوضح فيه قواعد منهجه الأربع المشهورة ، ويتحدث عن الأخلاق حديث المستسلم للعرف والتقاليد المتأثر ببعض الأفكار الرواقية ، ويعرض لتلك المشكلة الميتافزيقية الهامة ، مشكلة « أنا أفكر فأنا موجود » ، ويشير أخيراً إلى بعض التجارب العلمية .

(٢) « تأملات فى الفلسفة الأولى » ، الذى نشر باللاتينية سنة ١٦٤١ تحت هذا العنوان : (Meditationes de prima philosophia) ، ثم لم يلبث أن ترجم إلى الفرنسية واطلع مؤلفه على جزء من ترجمته ؛

ويُعنَى فيه ديكارت خاصة بالبرهنة على وجود الله ووجود النفس . وتقديراً لما فى هذه الأبحاث من دقة ورغبة فى أن يطمئن على مستقبلها ، لم يشأ أن ينشرها قبل أن يعرضها على كبار المفكرين ورجال الدين فى هولنده وفرنسا . وقد وجهت إليه اعتراضات عدة لم ير بدًّا من أن يرد عليها ويلحقها بمؤلفه ؛ ثقة بالنفس عظيمة ، وأمل فى أن يُقرأ الكتاب فى أوسع دائرة ممكنة .

(٣) « مبادئ الفلسفة » (Principia philosophiae) الذى ظهر باللاتينية أيضاً سنة ١٦٤٤ ، ثم ترجم بعد ذلك بقليل إلى الفرنسية وقد ضمنه ديكارت الأفكار الهامة التى أودعها من قبل فى « كتاب العالم » ، وأفاض الحديث فى نظرياته الطبيعية .

(٤) « رسالة فى انفعالات النفس » (Traité des passions) ، وهو آخر مؤلف نشره ديكارت أثناء حياته سنة ١٦٤٩ . وفيه يعرض للمشكلة الأخلاقية التى سبق له أن تصدى لها فى « مقاله فى المنهج » . ويظهر أن هذه المشكلة شغلته كثيراً فى السنوات الأخيرة من حياته ، وخاصة فى الرسائل المتبادلة بينه وبين تلميذته المخلصة الأميرة اليصابات ، والتى نشرت بعد موته فى ثلاثة مجلدات .

لا شك فى أن هـذه المؤلفات أحدثت ثورة عظيمة فى حينها ، ورسمت للباحثين خطة الفلسفة الجديدة المنشودة . والكتاب الثانى أهمها قطعاً وأغزرها مادة ، غير أن الأول هو الذى قدر له ذيع الصيت

وامتداد النفوذ ، فلا يكاد يذكر اسم ديكارت إلا ويخطر بالبال «مقاله» ، وقد ترجم إلى أغلب اللغات الأوربية الحديثة ، وحبذا لو نقل قريباً نقلا محكما إلى العربية .

ح — فلسفة :

لو شاء ديكارت أن يكون فيلسوفاً فحسب لما كلفه ذلك كبير عناء ، ولكنه أبى إلا أن يحمل راية التجديد فى الدائرة الفلسفية ويثور على التقاليد القديمة ويستحق فى جدارة لقب «أبو الفلسفة الحديثة» . ولن يحرز هـذا اللقب إلا إذا استطاع أن يحل محل ذلك الأب الذى أذعن له الفلاسفة القدامى والمعاصرون ، محل أرسطوطاليس الذى استولى على العقول بسلطانه وملكها بمصنفاته ؛ فثورته موجهة إذن ضد منطق المعلم الأول وآرائه الطبيعية التى لا تلائم العلم الحديث ، ونظرياته الميتافزيقية التى لا ترضى العقل ولا تتفق مع أصول الدين . وحول هذه النقط الثلاث تدور أبحاث ديكارت الرئيسية كلها . وفى مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفة» يقسم هو بنفسه الدراسات الفلسفية إلى هذه الأقسام الثلاثة السابقة . ومن أوضح مميزات هذه الثورة أنها صدرت عن الرياضيات واعتمدت عليها فى كل مراحلها وتأثرت بها فى مختلف نواحيها ، فتلافت بذلك نقصاً وقع فيه أرسطوطاليس قديماً ، وقربت الإصلاح الديكارتى من الفلسفة الأفلاطونية . والواقع أن

ديكارت يلتقى مع أفلاطون فى غير ما موضع ، كما سنلحظ ذلك فى المسائل التالية . ومن جهة أخرى كأنى بالتاريخ يعيد نفسه وبالنهضة الحديثة تمثل ذلك السير الذى سارته الفلسفة اليونانية أثناء تكونها ، فبينما ينادى بيكون بإنهاض العلوم الطبيعية وتنشيطها كما صنع المليطيون إذا بديكارت يستمسك بالدراسات الرياضية ويعلق عليها كل آماله كما فعل الفيثاغوريون .

١ — منطق ديكارت ومنهجه :

لاحظنا من قبل أن رجال عصر النهضة تحاملوا على منطق أرسطوطاليس ونقدوه نقدا مرا ، وهمّ بعضهم بإحلال منطق آخر محله . ثم جاء بيكون فتوسع فى منطق الاستقراء الذى أهمله الفيلسوف اليونانى إهمالا يكاد يكون تاما ، أما منطق القياس فلم يعرض له فى شىء ؛ وهذه هى الناحية التى أخذ ديكارت على عاتقه إصلاحها مستعينا بأبحاثه الرياضية . وكلنا يعلم ميله إلى الرياضيات وتعلقه بها منذ أن فارق مدرسة « لافليش » اليسوعية ، فإنه صرح على أثر خروجه منها أن الرياضيات هى الثمرة الهامة التى جناها من تربيته الأولى . ثم غذى هذا الميل فيما بعد فاتصل بكبار الرياضيين فى هولنده ، أمثال بيكمان وويجنس ، الذين شجعوه على السير فى طريقه الرياضى ودعوه إلى أن يعنى بوجه خاص بالرياضة النظرية . وقضى سنوات

رحلته الأولى فى أبحاث رياضية مختلفة ، وكان له غرام كبير بالمعضلات وحلها . وليس هناك شك فى أن هـذه الدراسة هى التى أعانته على أن يدخل على العلوم الرياضية ما أدخل من إصلاح ، وخاصة تطبيقه الجبر على الهندسة وتكوينه الهندسة التحليلية .

البرهنة الرياضية والاستدلال القياسي : من الرياضة سار ديكارت إلى المنهج العام الصالح لقيادة الفكر نحو الحقيقة ، ذلك لأن فى البرهنة الرياضة ميزتين رئيسيتين هما أساس ما فيها من يقين وإقناع وسر سبقها على أنواع البرهنة الأخرى ، ونعنى بهما النظام وارتباط الأفكار بعضها ببعض . فالمقدمات الرياضية منظمة ومرتبطة ارتباطا وثيقا بحيث تسلمك كل مقدمة إلى تاليتها ، ومتى وضعت المقدمات هذا الوضع وعلى هذا النظام فهى موصلة إلى النتيجة لا محالة . وما أشبهها بسلسلة متصلة الحلقات لا يمكن أن تتخلى حلقة منها عن الأخرى ، وفى الوقوف على بعضها ما يعين على كشف البعض الآخر . ويكاد الإنسان يلحظ فيها خطوات الذهن وانتقاله من قضية إلى أخرى بناء على العلاقات الموجودة بينهما ، فعلى ضوئها يمكن أن نكوّن علما جديدا يصح أن نسميه « علم العلاقات والنظام » ؛ وهذا هو المنهج الذى ينشده ديكارت ويرغب فى أن يطبقه على العلوم الأخرى . وما قواعده الأربع المشهورة التى سنتحدث عنها بعد قليل إلا توضيح للنظام المطلوب ووسيلة من وسائل البحث عن العلاقات التى تربط الأفكار بعضها ببعض .

ليست العلوم الرياضية إذن هى المنهج الديكارتى ، ولـكنها مهدت له وقادت إليه ؛ فإن الفكر الإنسانى يبـدو فيها على طبيعته مجردا من كل قيد . ولا يرى ديكارت بمنهجه إلا أن يخلص العقل من القيود المحيطة به ، فيتهيأ للحكم والقياس فى طلاقة تمكنه من الوصول إلى الحقيقة . ودراسة المنهج فى الواقع دراسة للفكر وقوانينه ؛ وكم يدهش ديكارت لأن النباتى يبحث عن خواص النبات والمعدّن يتتبع مميزات كل معدن على انفراد ، فى حين أن قليلين هم الذين يبحثون عن طبيعة الذهن والعلم الكلى الذى ينظر فى وسائل البرهنة والاستدلال . مع أن فى الإنسان قوى عقلية مختلفة ربما طغى بعضها على بعض ، ولا يمكن أن تسلم البرهنة إلا إذا استطعنا أن نحفظ الفكر من عدوان الحس والمخيلة عليه .

<u>الحدس والقياس</u> : وهنـاك عملان فكريان يعتقد ديكارت أنهما طريق المعلومات الثابتة وأساس البرهنة الصحيحة ، وهما الحدس (L'intuition) والقيـاس (La déduction) . فالحدس هو ذلك النور الإلهى والغريزة العقلية التى نستطيع أن ندرك بها « الأفكار البسيطة » كالامتداد والحركة ، أوالحقائق الثابتة مثل أنا أفكر ، وأنا موجود ، أو الروابط بين قضية وأخرى مثل : المساويان لشىء واحد متساويان ، فهو وسيلة اكتساب الحقائق التى تعتمد عليها البرهنة . وأما القياس فهو إثبات قضية ما بواسطة مبادئ عامة تصدق عليها . ولا يصح أن

نخلط بينه وبين قياس أرسطوطاليس المعروف ، فإنه يختلف عنه من نواح كثيرة . فليس خاضعاً أولا لتلك القواعد المعقدة التي يخضع لها القياس الأرسطي ، بل أساسه حدس وإلهام واضح تمام الوضوح بحيث يستطيع أبعد الناس عن البرهنة ووسائلها أن يدركه . ومن جهة أخرى بينما يقوم القياس على علاقات ثابتة بين أفكار محدودة تكاد تكون البرهنة فيها آلية ، إذا بالقياس الديكارتي يعتمد أولا وبالذات على حركة فكرية مستمرة تدرك كل شيء على انفراد وفي وضوح . وثالثا يفسح قياس أرسطو المجال للقضايا الظنية والمحتملة في حين أن قياس ديكارت لا يقبل إلا القضايا اليقينية . وعلى هذا يمكننا أن نقول إن ديكارت قد تنبه إلى ما في منطق القياس ، الذي وضعه أرسطوطاليس وأساء استعماله رجال القرون الوسطى ، من نقص وجمود فأراد أن يتوسع فيه ويكسبه شيئاً من الحياة والمرونة . فبدل أن كان يدور حول فكرة الجنس والنوع فقط أصبح يعتمد على الحقائق الثابتة كيفما كانت ، ويعني بارتباط قضية بأخرى بصرف النظر عن وضع الحدود وأشكالها .

قواعد ديكارت الأربع : دعامة الاستدلال القياسي ، كما رأينا ، هي تلك المبادئ العامة المكتسبة بواسطة الحدس ، غير أن هذه المبادئ لا تصلح لإثبات القضايا على اختلافها ، بل لكل قضية مبادئ تلائمها . ومهمة المستدل أن يتخير لكل موضوع المقدمات التي ترتبط به وتساعد

على إثباته . وليس هذا الاختيار بيسير فإن خطأ الرياضيين فى برهنتهم راجع غالباً إلى أنهم ضلوا السبيل فى تخير المقدمات التى تعين على إثبات قضية ما . لذلك أخذ ديكارت على نفسه أن يحدد هذا الاختيار ويرسم بعض وسائله ، فوضع قواعده الأربع التى تتلخص فى ضرب من المران العقلى يراد به جمع أكبر عدد ممكن من الحقائق اليقينية والبحث عما بينها من صلات وروابط تمكننا من قياس بعضها على بعض . وهذه القواعد فى اختصار هى :

أولا — « لا نقبل مطلقاً شيئاً على أنه حق إلا إذا عرفناه كذلك فى وضوح بحيث لا يعرض له الشك فى الذهن بحال » . ويرمى ديكارت بهذا إلى تطهير العقل من الأفكار الموروثة والمتداولة التى لم تثبت صحتها ، والخروج على سلطان الكنيسة والفلسفة المدرسية ، وإلى الاعتداد بالحقيقة وحدها كيفما كان مصدرها . ومقياس الحقيقة فى رأيه هو جلاء الأفكار ووضوحها (Les idées claires et distinctes) .

ثانياً — « نقسم المشكلة التى نحن بصددها ما وسعتنا القسمة وما أفسح لنا ذلك السبيل إلى حلها على أحسن وجه » . وهنا يقدم لنا ديكارت مثلا من أمثلة التحليل (L'analyse) الذى عنى به عناية خاصة . وغاية هذا التحليل أن نرد المركب إلى البسيط والصعب إلى السهل ، ونكوّن العلم من مجموعة أفكار جلية واضحة ، ونخرج من دائرة المحسوس إلى المعقول ، ونحول العالم الحسى الغامض إلى عالم عقلى واضح .

ثالثاً — « قيادة الأفكار بنظام مبتدئين بأبسطها ومنتهين بأكثرها تعقيداً » . وهذه القاعدة مكملة لسابقتها ومتممة لهـا ، فإذا كنا قد حللنا فيما مضى فلنركب الآن . والتركيب (La synthèse) والتحليل عملان مرتبطان ومتداخلان . ولا يكفى أن نرد العالم إلى عناصره الأولى ، بل يجب أن ندرك ما بين هذه العناصر من علاقات ونسب كى نفهم سرها ونستطيع تركيبها وربط بعضها ببعض ربطاً منطقيا .

رابعاً — « إحصاءات تامة واستعراضات عامة بحيث نتأكد من أنا لم نغفل شيئاً مما له صلة بالمشكلة المعروضة » . وهنا يردد ديكارت معنى سبق لبيكون أن اهتدى إليه فيما يتعلق بالاستقراء (ص ٢١٤) . فهو يدعو إلى التثبت والتأكد ، والروية والتأنى ، والقياس فى حاجة إلى ذلك بدرجة لا تقل عن الاستقراء . وإن برهنة قياسية ينقصها رابطة من الروابط أو علاقة من العلاقات لا يمكن أن توصل إلى النتيجة المطلوبة .

لقد خطا ديكارت قطعا بالبرهنة القياسية خطوة جديدة وفسيحة ، وتدارك ما فات أرسطوطاليس صاحب نظرية القياس من عدم ربط هذه النظرية بالبرهنة الرياضية . وقد نلحظ فى المنطق الأرسطى بعض آثار رياضية ، ولكن لا ينكر أحد أنه تنوسيت فيه الصلة بين القياس المنطقى والاستدلال الرياضى . ثم جاء ديكارت فتلافى هذا

النقص واتخذ من البرهنة الرياضية الدعامة الأولى للاستدلال القياسى ، وأثبت للناس أن المنطق القديم ليس بعلم كامل لا يقبل زيادة ولا نقصاً ، كما كان يظن ، بل هو محتاج إلى تهذيب وإصلاح جديدين . وكنا نتوقع منه ، وهو الذى طبق الجبر على الهندسة وتنبه إلى فكرة الملاقات والروابط ، أن يتوسع فيها من الناحية المنطقية ويسمو باستدلاله القياسى عن مرحلة الألفاظ والعبارات إلى درجة الرموز والإشارات . بيد أنه لم يفكر فى هـذا ، وتركه لليبنتز ورياضيي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الذين مزجوا المنطق بالرياضة مزجا تامًا وكوّنوا علم المنطق الرياضى الحديث (The Logistic) . وهناك مأخذ آخر على ديكارت لا يفوتنا أن نشير إليه ، وهو أنه بعد أن تغنى بالحقيقة وجدّ فى طلبها انتهى به الأمر إلى أن اتخذ الوضوح مقياساً لها . والوضوح ، كما نعلم ، أمر نسبى قد يتغير من شخص إلى آخر ومن بيئة إلى أخرى .

٢ — ما وراء الطبيعة :

لم يكن بد من أن يشغل ديكارت ببعض المشاكل الميتافزيقية منذ شبابه الأول ، فقد وجهته نحوها المسائل الدينيـة التى تلقاها فى مدرسة «لافليش» اليسوعية . والفلسفة كما وصلت إليه أقسام ثلاثة : هى المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة ، ولابد لطلابها من أن يلموا بهذه

الأقسام . هذا إلى أن البيئة التى نشأ فيها كانت محتدمة النضال حول البارىء وصفاته والنفس ووجودها . غير أن تعلقه باليقين العقلى دفعه ، فيما يظهر ، إلى أن يعنى أولا وبالذات بالأبحاث الرياضية ، ويحاول تطبيقها على الدراسات الطبيعية . فكانت سنواته العشر الأولى التى قضاها فى الرحلة والانتقال ملأى بهذه الأبحاث ، ولئن صح أنه فكر أثناءها فى بعض الموضوعات الميتافزيقية فإنما كان ذلك بدرجة محدودة وعلى شكل مختصر . ولكنه لم يلبث أن ألجأته الرياضة والطبيعة أنفسهما إلى أن يبحث فى هذه الموضوعات بحثا أعمق ويدرسها دراسة أدق . ودعاه فوق هذا بعض أصدقائه من رجال الدين إلى أن يرد شبه الملحدين . وبذا أضحت دراسة ما وراء الطبيعة فى نظره واجبا دينيا ، وضرورة منهجية ، وحاجة علمية .

فكان يرى من الواجب عليه ، وهو المتدين المفعم قلبه بالإيمان ، أن ينقض شبه الشكاك والإباحيين المنتشرين حوله ، « لأن من منحهم الله العقل ملزمون باستخدامه خاصة فى معرفة الله ومعرفة أنفسهم » . لا سيما ورجال الدين المعاصرون قد ضلوا السبيل فى برهنتهم واستدلالهم فهم يحاولون التوفيق بين الفلسفة والدين فلا يفلحون ، ويتخذون من أرسطوطاليس نصيرا لهم فلا ينتصرون . ومن جهة أخرى معرفة الله عماد اليقين ودعامة الحقائق على اختلافها ، فلا يستقيم منهج ديكارت ولا يتحقق أثره إلا أن تمت هذه المعرفة وأقيم الدليل عليها . وليست

أبحاثه الطبيعية بأقل حاجة إلى إثبات وجود الله من منهجه ، فإنها أبحاث تسير من المعقول إلى المحسوس على عكس ما كان مألوفا من قبل ، وكل بحث هذا شأنه محتاج لا محالة إلى مبادئ يعتمد عليها ؛ ولقد صرح هو نفسه لبعض خواصه « بأن تأملاته الستة دعائم لنظرياته الطبيعية » . لهذا لا يبدو غريبا أن يعرض لمشاكل ما وراء الطبيعة فى كتبه الثلاثة الرئيسية : « المقال » ، و « التأملات » ، و « المبادئ » . بيد أنه لا يفوتنا أن نلاحظ بالرغم من كل هـذا أن فلسفته لا يصح أن تسمى فلسفة دينية على طريقة رجال القرون الوسطى ؛ نعم إنها تعتمد على الدين وتستمد منه بعض أسسها الأولى ، إلا أن ديكارت لم يكد يتخذ من الدين عُدته حتى تركه جانبا ، وفصّل القول فى أجزاء فلسفته تفصيلا عقليا بحيث لو تناسى القارئ تلك الدعائم الأولى لخيل إليه أن هـذه الفلسفة لا صلة لها بالدين فى شىء .

الشك : ما وراء الطبيعة هو علم الوجود فى مختلف نواحيه لا فرق فى ذلك بين وجود الله ووجود النفس ووجود العالم الخارجى . غير أن أنواع الوجود هـذه مشوبة بأوهام كثيرة وأخطاء لا حصر لها ، ولا سبيل لأن نصل فيها إلى يقين ثابت إلا إذا نبذنا ما ألفناه من أفكار وما درجنا عليه من آراء . نحن مضطرون لأن نشك فى كل شىء ، لأن الحس يخدعنا والحقائق العامة التى ندعيها معرضة لتأثير المخيلة والوهم . بل وأكثر من هذا نحن نخطئ فى البرهنة والاستدلال ،

وما جاز عليه الخطأ زال عنه اليقين . ومن يدرينا أن ليس هناك روح خبيث يخدعنا دائماً فيصور لنا الباطل حقا والحق باطلا ؟

لعلنا نلحظ فى هذا أن ديكارت يردد أفكار شكاك اليونان ورجال عصر النهضة . وقد أشرنا من قبل (ص ١٩٨ - ٢٠٠) إلى أنه طغت على أوربا فى القرن السادس عشر موجة من الشك هدمت الوحدة السياسية والروحية ، وقضت على كثير من نفوذ العلم والدين ، وزعزعت سلطان أرسطوطاليس والكنيسة ، وكان مونتنى بوجه خاص زعيم هذه الحركة . ولا جدال فى أن ديكارت تأثر به وأخذ عنه ، فبدأ يشك فى معلوماته الأولى التى تلقاها فى مدرسة «لافليش» ، ثم أوغل فى الشك حتى بلغ به الذروة وافترض له أسبابا لم تخطر ببال من سبقوه من الشكاك القدامى والمحدثين . إلا أن هناك فروقا واضحة بين شك مونتنى وشك تلميذه وخصمه فى آن واحد : فبينما الأول يشك لمجرد الشك إذا بالثانى يشك ليصل إلى اليقين ، وبينما الأول يشك ليهدم الحقيقة إذا بالثانى يشك ليخلص الذهن من أخطائه ويعوده النظر العقلى الخالص ، وبينما الأول لا يقف فى شكه عند حد إذا بالثانى يسلم « بطبائع بسيطة » و « أفكار جلية واضحة » لا يقوى الشك على هدمها ولا يستطيع معارضتها . وفى اختصار أصبح شك مونتنى ، الذى كان آلة هدامة لا ضابط لها ولا غاية إلا الحيرة والتردد ، فى يدى ديكارت منهجا عقليا ومجهوداً منظما يرمى إلى تمييز الصواب من الخطأ وإحلال هدوء اليقين

محل حيرة الشك ، وغبطة الوصول إلى الحقيقة محل حسرة الإنكار .

الشك وسيلة من وسائل تطهير الذهن وتصفيته ، وقد قالوا إنه مبدأ الحكمة ومدرسة الحقيقة ، ينبه الفلسفة إلى أخطائها ويقف العقل عند حده ويرشده إلى مواطن نقصه . وما أحوج الإنسان ، فى رأى ديكارت ، أن ينزع عن نفسه – كما صنع هو – ولو مرة فى حياته كل ما اكتسب من آراء ويلغى كل ما اعتنق من أفكار ؛ ثم يعرض ذلك كله على بساط البحث ويخبره بمخبار الشك ويضعه تحت تصرف العقل وحكمه . وما أشبه الذهن بسفط مملوء بتفاح فيه الجيد والردىء ، وطريق تنقيته أن يفرغ التفاح جميعه ويختبر الواحدة تلو الأخرى ، ثم يطرح رديئه ويحفظ جيده ؛ فالشك معيار الحقيقة وسبيل تمحيص الأفكار . ولن يكون شكنا مجديا إلا إذا سيَّرته إرادة حازمة وصدر عن حرية تامة . فإذا كان الشك أول خطوة فى الفلسفة الديكارتية أمكننا أن نقرر أن هذه الفلسفة تبدأ بفعل حر ، لأن الحرية عند ديكارت شرط أساسى للتفكير الكامل والنقد الصحيح

وجود النفس : بدأ ديكارت فشك فى وجود الأشياء المادية ، ثم لم يلبث أن أنكر الحقائق الرياضية ، وأخذ يصور لنفسه ما شاء من صور الجحود والإنكار ؛ ولكن شكه المفرط وإنكاره البالغ حده قد انتهى به إلى حقيقة لا يمكن زعزعتها وقضية لا مناص من التسليم بها . ذلك لأنه وهو يشك وينكر يقوم بعمل فكرى ، وكل معلول لا بد له من علة ؛ فهذا

الشك يستلزم إذن فاعلا ويقتضى وجود ذات مفكرة أحدثته ، ولا نستطيع أن نتصوره دون أن نتصور منشأه ومصدره ، بل بالعكس كلما أمعنا فى الشك كلما قادنا ذلك إلى الاعتراف بوجود تلك الذات الشاكة المفكرة . ويمكننا أن نصوغ هذا القياس على الصورة الآتية : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » (cogito ergo sum = je pense donc je suis) . هذه هى الثمرة الأولى التى جناها ديكارت من شكه ، والقضية الحقة التى قاده إليها النظر العقلى الخالص من غير التجاء إلى عالم الحس والواقع . وقد استخدمها فى غرضين مختلفين : فهى النموذج الأول لليقين الذى ينشده ، وسيستنتج منها يقينا آخر وهكذا ، وكل قضية لها ما لها من الجلاء والوضوح فهى يقينية قطعاً ؛ ومن جهة أخرى هى وسيلة للتفرقة بين الجسم والنفس ، لأن ذلك الموجود الذى أثبتناه لا يمت إلى المادة والجسم بصلة ، وإنما هو ذات تشك وتنكر وتثبت وتنفى ، وبعبارة أخرى هو نفس كل خواصها التفكير . وسنرى بعد قليل ما لهذه التفرقة من أثر فى دراسة ديكارت الطبيعية .

ليست هذه المحاولة ، القائمة على إنكار كل شىء اللهم إلا الذات المفكرة واتخاذِ معرفة النفس أساساً لأنواع المعرفة الأخرى ، بالأولى فى بابها ؛ فقد سبق ديكارتَ إليها القديس أوغسطينوس بين المسيحيين وابن سينا بين فلاسفة الإسلام . ومن الثابت أنه قرأ مؤلفات أوغسطينوس وتأثر به فى نواح كثيرة ، وليس ببعيد أن يكون قد

وقف على أفكار ابن سينا عن طريق بعض الترجمات اللاتينية ؛ غير أن محاولته أوضح وأعمق وأوسع من هذين الفيلسوفين ، فإن واحداً منهما لم يوضح الشك توضيحه ولم يرتب على معرفة النفس كل ما رتب من برهنة ميتافزيقية وأبحاث طبيعية . وتلك الذات المفكرة التى استخلصها من شكه هى فى آن واحد الحجر الأساسى فى بناء فلسفته والدعامة الأولى للمذهب العقلى الحديث .

وجود الله : يشتمل هذا الجوهر العاقل الذى اهتدينا إليه على أفكار عدة ومتباينة : فنها الفطرى والمكتسب ، والكامل والناقص ، والواضح والغامض ، وكل واحدة تعبر عن جانب من الحقيقة والواقع لأنها أثر وصورة لشىء آخر تدل عليه ، ولا يمكن أن يكون الأثر أصدق وجوداً وأكثر تحققاً من المؤثر . وبين هذه الأفكار فكرة هى أكملها وأجلاها وأوضحها ، بل هى الكمال المطلق والوضوح فى أسمى درجاته ، ونعنى بها فكرة « اللانهائى » و « الموجود الحق » . ولا يتأتى مطلقا أن تكون هذه الفكرة من صنعنا ، فإن فى نقصنا ما يحول دون أن يصدر عنا هذا الكمال ، ولا يتأتى أيضاً أن تدل على شىء آخر اللهم إلا على ذلك الكائن الكامل والحقيقة المطلقة . فوجودها الذهنى دليل على وجود حقيقة خارجية هى مصدرها ، وفى أنفسنا وما اشتملت عليه من أفكار ما يقودنا إلى إثبات وجود البارى جل شأنه . وفوق ذلك فهذه النفوس التى تدرك ذاته تعالى موجودة يقينا كما ثبت ذلك

من قبل ؛ ولا يصح أن يكون وجودها صادراً عنها لأنى ، وأنا الذى يتصور الكمال فى أجلى مظاهره ، لو أوجدت نفسى لمنحتها أعظم قسط منه مع أنها فى الواقع ناقصة . فنفوسنا فى وجودها معلولة إذن لعلة أخرى هى الإله الكامل . وأخيراً فكرة الألوهية أسمى الأفكار وأكملها فينبغى أن يكون مدلولها ، على الأقل ، فى هذه الدرجة من السمو والكمال . ولا شك فى أن الوجود كمال ، فإذا قلنا « إله » كان مقتضى ذلك أنه موجود . فكما نستنتج مثلا خواص المثلث من تعريفه نستنتج وجود البارئ من فكرة الألوهية .

هذه هى الأدلة الثلاثة التى يستدل بها ديكارت على وجود الله ، وفى رأيه أن الدليل الأخير بوجه خاص أكثرها وضوحا وأشدها إقناعا . وكلها فى الحقيقة قائمة على أساس واحد هو اتخاذ الفكرة الجلية الواضحة وسيلة لإثبات وجود ما دلت عليه ؛ فهى سير من الفكرة إلى مدلولها ، ومن عالم الذهن إلى عالم الواقع . ولعل هذا هو الجديد والطريف فيها فإن المألوف لدى الفلاسفة ورجال الدين من قبل أن يتخذوا من الكون ومظاهره الخارجية دليلا على قوة عظمى أحدثته . أما ديكارت الذى اطرح عالم الحس جانبا فإنه يسلك مسلكا آخر ، فلكى يثبت الوجود يغمض عينيه ويسد أذنيه ويعطل حواسه ، ثم يفتش فى عقله عن الأفكار الجلية الواضحة فيصادف أولا فكرة القوة العاقلة التى لا يستطيع إنكار وجودها ، وينتقل منها إلى فكرة اللانهائى الذى

استوفى كل مظاهر الكمال وفى مقدمتها الوجود . وليست بنا حاجة لأن نلاحظ أن هذا المسلك متفق تمام الاتفاق مع نزعته الرياضية ، فإن الفكرة الجلية الواضحة التى يسير وراءها ويثبت الوجود على ضوئها إنما استمدها من العلوم الرياضية . فما وراء الطبيعة عنده متصل بالرياضيات اتصال منهجه ومنطقه . وجميل أن نسمو بالبرهنة على وجود الله إلى هـذا المستوى العقلى البحت ما دمنا نريد أدلة منطقية دقيقة قاطعة ، ولـكننا سنصطدم لا محالة بصعوبات حين ننزل من عالم النظر المجرد إلى عالم الحس والواقع .

البرهنة على وجود الله عند ديكارت غاية ووسيلة فى آن واحد : غاية لأن العقيدة الصحيحة لا تحقق بدونها ، ووسيلة لأنه ليس ثمت يقين إلا ما بنى على وجود الله . فهذا الوجود ، بعد أن ثبت ، يضع حدا للشك ويقضى على تلك الروح الخبيثة التى كنا نخشى بالأمس خداعها . وفى معرفة الله ما يكفل الحقائق على اختلافها خير كفالة ، ذلك لأنها مخلوقة له جميعا وليس من شأنه أن يخدع عباده ، وصـورة لعلمه الذى لا يتعلق إلا بالثابت المحقق . وهنا نفهم السر فى أن الملحد لا يستطيع أن يكون رياضيا بارعا ، فإنه لم تتوفر لديه الوسائل الضرورية لليقين . بيد أنه إذا كانت الحقائق كلها مكفولة من الله فن أين يجىء الخطأ ؟ اعتراض لم يعز على ديكارت أن يدفعه ملاحظا أن أخطاءنا نتيجة إرادتنا لا إدراكنا ، فتقودنا هذه الإرادة نحو أفكار غامضة وغير مسلمة فى

ذاتها تحت تأثير شهوة أو عاطفة ما ؛ وما وُضع المنهج الشكى إلا ليقضى على أخطاء الإرادة هذه . ولكن ماذا نصنع فى أخطاء الذاكرة وهى لا تقبل الإنكار كما أنها لا تخضع للإرادة بحال ؟ وهناك اعتراض آخر لم يستطع أن يتخلص منه بسهولة ، وذلك أن فى برهنته « دورا » لا يمكن إنكاره : فإنه لا سبيل إلى إثبات وجود الله إلا إذا سلمنا بالأفكار الجلية الواضحة ، وجلاء الأفكار ووضوحها هو فى الوقت نفسه نتيجة من نتائج البرهنة على وجود الله الذى يكفل الحقائق المختلفة ، فتوقفت المقدمة على النتيجة كما توقفت النتيجة على المقدمة . وعبثا يحاول ديكارت ، تخلصا من هذه الدور ، أن يقسم اليقين إلى قسمين : يقين المقدمات والمبادئ العامة التى يدركها العقل لأول وهلة ولا يحتاج جلاؤها ووضوحها إلى كفالة الله ، ويقين الأقيسة المنظمة والبراهين العلمية التى تتطلب الروية وإمعان النظر فلا يثبت صدقها وصحتها إلا بضمان من الله فإن هذا التقسيم لا يخرج البرهنة على وجود الله عن أنها من النوع الثانى ، وإذن الدور لم يرتفع ؛ على أن ديكارت يضيق دائرة الشك هنا بعد أن وسعها فيما مضى ويخرج منها أنواعا من اليقين كان يشك فيها بالأمس . والحقيقة أن شوط الشك الذى قطعه أمر فرضى لا واقعى ، فلم يستطع أن يتجرد تماما عن كل الأفكار التى اكتسبها ، وهل من سبيل إلى ذلك ؟ فى الوقت الذى كان يشك فيه فى كل شىء كان يستصحب يقيناً خفيا ومعلومات مكتسبة من قبل

لم يلبث أن كشفها وصرح بها ، ثم اتخذها دعامة للبرهنة وأصلا لليقين بوجه عام . والمهم عنده هو التحرى عن الحقيقة وتجريدها مما يشوبها من أوهام وأخطاء .

وجود العالم الخارجى : انتهينا الآن إلى حقيقتين لا سبيل إلى إنكارهما ، وهما وجود النفس ووجود الله ، وكل واحدة منهما تقودنا إلى إثبات وجود العالم الخارجى . فأما وجود النفس فيقتضى ، كما أشرنا سابقاً ، التفرقة بينها وبين الجسم ؛ فإذا كانت خاصتها الأولى هى التفكير فإن ميزته الرئيسية هى الامتداد الذى يجب أن ترد إليه الصفات الظاهرية الأخرى . وبذا تحقق الثنائية التى وصل بها ديكارت إلى القمة ، فالعالم عنده روح ومادة ، وعقل وجسم ، ولا سبيل للخلط بين هذين بحال . وقد برهنا على وجود القوة المفكرة برهنة عقلية ، أما الأشياء الخارجية فلم تصل إلينا إلا عن طريق الحواس المملوء بالأوهام والأباطيل . غير أنا ، بعد أن ثبت لدينا وجود الله ، ينقطع شكنا فى هذه الأشياء الخارجية كذلك ، فإن فينا استعداداً للتسليم بوجودها ، وأفكارنا الغامضة تستلزمها ، وإحسان الله وصدقه يحول دون أن يهبنا عقلا أو استعداداً يضللنا . ويظهر إذن أن ديكارت بعد أن بدأ بتكذيب العقل فى كل ما يجىء به انتهى بتصديقه فى كل ما يصل إليه .

ومهما يكن من أمر منهجه الشكى ونتائجه وما فيه من مآخذ فلا

جدال فى أن أبحاثه الميتافزيقية أحدثت ثورة فى الدائرة الفلسفية وبدت غريبة كل الغرابة فى أعين معاصريه . فهو يعتد بالعقل اعتداداً عظيما ويحكِّمه فى كل شىء حتى فيما رأته العين وسمعته الأذن ، وبدل أن يصعد من الحس إليه ينزل منه إلى عالم المحسوس . فكان بحق زعيم المذهب العقلى فى التاريخ الحديث وواضع قواعده . وأنصار هذا المذهب فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مدينون له إلى حد كبير . ولم يكتف بأن يتخذ من العقل أساساً للمعرفة العامة ، بل أراد أن يدعم به الحقائق العلمية الخاصة ؛ وبذا أضحت الميتافزيقا عنده عماد المنطق والطبيعة . والواقع أن الميتافزيقا التى انتهى إليها تخالف الميتافزيقا القديمة ، فهى علم الفكر والعقل فى حين أن تلك علم الحدس والظن ، ونتيجة البحث والشك فى حين أن تلك قائمة على التسليم والإذعان . وكأن ديكارت يأبى إلا أن يكون أبا الفلسفة الحديثة فى كل مظاهرها ، فبإدعامه الطبيعة على الميتافزيقا يرسم خطة فلسفة العلوم التى لن تترعرع وتكتمل إلا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

٣ — الطبيعة :

ما كان لذلك العلم الطبيعى الذى وضع أرسطوطاليس أساسه وردده رجال القرون الوسطى أن يقاوم النهضة العلمية الحديثة أو يعيش بجانبها ، فإنه وإن كان يعتمد على الحواس والصفات الظاهرية

لا يلجأ إلى التجربة ولا يستنير بضوئها . هذا إلى أنه بالرغم من صبغته الحسية الواقعية يبنى تفسير التغير والحركة على أسباب غامضة أو خفية : فيذهب إلى أن الأول نتيجة اتصال الصورة بمادتها ، وليست واحدة منهما أوضح من الأخرى ولا اتصالها أو انفصالها ببين تمام البيان ؛ وأما الثانية فيرجعها إلى قوى باطنية وعقول تدبر الكون وتتصرف فيه ، وليس فى مقدور البحث العلمى الصحيح أن يتقبل فى سهولة هذه العقول وتلك القوى . وقد استطاع بيكون ، بعد ليونارد الفنسى وكمبنيلا ، أن يصمد بالتجربة إلى المستوى اللائق بها ويقضى على كثير من خرافات الدراسات الطبيعية القديمة . وهز كوبرنيكوس وغاليليو وكيبلر الكون اليونانى المعروف هزة عنيفة زلزلت أركانه وغيرت معالمه .

ثم جاء ديكارت فأتم هذه الشعبة وسار فى هذا الاتجاه ، وضرب طبيعة أرسطوطاليس وفلكه الضربة الأخيرة التى لم تقدر لهما حياة بعدها ، وحمل حملة عنيفة على الصفات الحسية المبهمة والصور الجوهرية الغامضة ، وأراد أن يستبدل بها أفكاراً جلية واضحة يبنى عليها الطبيعة كما اتخذ منها دعائم للمنطق والميتافزيق . وأحل محل الكون اليونانى الجميل المرتب كوناً آخر لاجمال فيه ولا ترتيب . وبالرغم من نزعته العقلية الواضحة دعا إلى التجربة دعوة خالصة ، وضرب فيها لمعاصريه أمثلة عملية : فاشتغل بالرياضية التطبيقية قبل أن يتجه نحو الرياضة النظرية ، وحاول أن يحدد بعض قوانين الضغط الجوى والمرئيات

تحديداً تجريبياً عملياً ، وكان فى فترة ما من عشاق علم التشريح فشرّح فعلا أدمغة بعض الحيوانات بنفسه ليقف على مقر المخيلة والذاكرة فيها . وفى نهاية « المقال » يطلب إلى الأمراء والأشراف أن يقفوا المال الكافى على التجارب التى يستلزمها تقدم العلم . وليكون فى نظره منزلة خاصة ، ويصرح بأن ليس ثمت شىء يمكن إضافته إلى قواعد الملاحظة والتجربة التى وضعها من قبل . ولم يخف ازدراءه للفلكيين الذين يدرسون طبيعة السماء دون أن يرصدوا كواكبها وأفلاكها ، والميكانيكيين الذين يبحثون عن قوانين الحركة بمعزل عن الأجسام الطبيعية .

المادة : ليس للمادة ، فى رأى ديكارت ، من خاصة إلا الامتداد ، لأنه الفكرة الجلية الواضحة التى يتقبلها العقل والصفة الثابتة للأجسام . أما الصفات الحسية كالبياض والسواد فتتغيرة من فرد إلى فرد ، والصفات العددية كالوزن والطول لا تتعلق بالجسم فى ذاته وإنما تفسر علاقته بأجسام أخرى . وفى الواقع ليس الامتداد وصفا وأمراً زائداً على المادة بل هو حقيقتها وطبيعتها ، فالجسم وحيِّزه شىء واحد ولا يمكن أن يتداخل جسمان ويشغلا حيزاً واحداً ، ومن التناقض البين أن يقال : مكان خال لأن الخلو يستلزم عدم وجود المادة والمكان نفسه مادة . وإذن ليس ثمت خلاء مطلقا ، والعالم كله امتدادات أو سطوح هندسية متصلة ، والمادة جوهر لا يتغير بتغير الأفلاك فهى واحدة فى السماء والأرض ولا نهائية صغراً وكبراً ، وفى هذا ما يميزها من ذرة ديمقريطس

ومادة أرسطوطاليس المحدودة وإنا لنلحظ مما تقدم أن العلم الطبيعى لدى ديكارت يقوم على أساس رياضى كما قامت أجزاء فلسفته الأخرى .

الحركة : بيد أن الأجسام ، وإن اتحدت فى مادتها ، مختلفة فى حركتها ، وهذا هو سر تميز بعضها عن بعض ، فكلها فى حركة مستمرة ولكن بدرجات متباينة . وهنا يصدم ديكارت معاصريه صدمة عنيفة ، إذ يقول بحركة أجسام تقرر العين سكونها ويفترض وجود حركات خفية إلى جانب الحركات الظاهرة . وإذا كانت الأجسام متحركة فلا بد لها من محرك يحركها . ولا يتردد ديكارت فى أن يضع قوانين الحركة ويربط الطبيعة بالميكانيكى وإن كان لا يستطيع أن يخلصها تماما من الأفكار الدينية . وفى مقدمة هذه القوانين أن كمية الحركة الموجودة فى العالم ثابتة لا تزيد ولا تنقص . وأن كل جسم يحتفظ بحاله من سكون أو حركة ولا ينتقل منها إلى الحال المضادة إلا بواسطة مؤثر خارجى ، وأنه إذا اصطدم جسم بآخر تغير اتجاهه . وبناء على هذا يرى ديكارت أن الله بعد أن خلق العالم أودعه قدراً من الحركة لا يتغير ، ودفع الأجسام الدفعة الأولى التى استمرت بعدها محتفظة بحركتها . وبما أن الخلاء لا وجود له فالأجسام فى تدافعها المستمر تحدث حركة دائرية شبيهة بحركة دوامة الماء (Le tourbillon) . فالعالم شكل متماثل الأجزاء قابل للقسمة إلى ما لا نهاية ومزود بحركة دائرية لا غاية لها ولا علة ، اللهم إلا تلك العلة الأولى التى أحدثتها لأول مرة .

واضح أن ديكارت اهتدى إلى فكرة الحركة والتطور التى هى عماد البحث العلمى الحديث، وأخذ يبين قوانين هذه الحركة ويوضحها، فسلك بالدراسات الطبيعية مسلكا علميا صحيحا . وقد استطاع كذلك أن يخلصها من فكرة الغائية والاعتبارات الفنية، فاطرح جانبا العلل الغائية التى كثيراً ما تشبث بها الطبيعيون القدماء، وأهمل مظاهر الجمال التى كانت ذات دخل كبير فى الفلك اليونانى وامتد بعض آثارها إلى غاليلو وكيپلر. غير أنه، وإن يكن دعا إلى التجربة وناصرها، لم يستخدمها كثيرا فى أبحاثه الطبيعية، ولم يفكر فى أن يصوغها فى قالب رياضى ويعبر عنها بالأرقام . فجاءت تجاربه القليلة أقرب إلى الكيف منها إلى الكم، تعنى بوصف الظاهرة كما هى دون أن تعبر عنها بلغة الرياضة الدقيقة . وتجارب هذا شأنها لا تساعد على تكوين قوانين عددية مضبوطة ولا تسمح بالتكهن بالمستقبل . فديكارت الذى قضى حياته باحثا عن دقة المبادئ وضبطها لم يتوصل إلى استنباط قوانين طبيعية ثابتة، وتفسيره للحركة والآلية عام وإجمالى وبعيد عن الدقة والتحديد . وغريب منه وهو مخترع الهندسة التحليلية ألا يستغلها فى هذا المضمار مع أنها ستصبح أداة صالحة لأنهاض العلوم الطبيعية . حقا إنه بدأ فطبق الرياضة على الطبيعة كما صنع غاليليو وبسكال، واستطاع بذلك أن يستخلص بعض القوانين العلمية الصحيحة . ولكن بعد أن ربط الطبيعة بالميتافزيقى عدل عن هذا، وأخرج « مبادئ الفلسفة »،

وهو أكبر مؤلف له فى الطبيعة ، وليس فيه تجربة رياضية يعتد بها . ويظهر أنه لم يكن فى وسعه أن يحدد القواعد العلمية بواسطة الأعداد والأرقام ، لأنه كان يعتقد أن عالم الطبيعة معقد تتحكم فيه ظروف عدة وتتوارد عليه مؤثرات كثيرة بحيث لا يسمح بالدقة الحسابية .

حركة الكائن الحى : لم يقصر ديكارت آليته على الكائنات غير الحية ، بل طبقها كذلك على الكائنات الحية . فالإنسان والحيوان عنده آلة وإن تكن معقدة بعض الشىء إلا أنها خاضعة لقوانين الآلية العامة ، فسيرنا وجلوسنا ووقوفنا ومشينا خاضع لأجهزة خاصة تحدثه وتكونه . ومنشأ هذه الحركات جميعها هو الدم الذى يبعثه القلب إلى الأوردة والشرايين ، لأن ما فيه من حرارة طبيعية كفيل بأن يمدد الدم ويدفعه إلى الحركة . وكلما بعد الدم عن مصدره برد وضعفت حركته إلى أن يصل إلى المخ مصفى بعض الشىء من الأجسام الغريبة ، فيكوّن ما سماه ديكارت الروح الحيوانية (l'esprit animal) . وهذه الروح أشبه ما يكون بالمهندس المشرف على الجهاز الإنسانى والحيوانى ، فهى منتشرة فى الأعصاب وإذا ما أحست بصدمة أو مؤثر خارجى نقلته إلى المخ فأصدر أوامره إلى العضلات بالانقباض أو الانبساط . وعلى هذا فالجسم مشتمل على مجموعة قنوات وتجاويف يجرى فيها الدم بسرعة مختلفة تبعا لدرجة حرارته ، والحياة والحركة متوقفة على الدورة الدموية بحيث إذا تعطلت كان الموت .

لم يكن ديكارت أول من شبه الإنسان والحيوان بالآلة ، فقد سبقه إلى ذلك اليونان وفى مقدمتهم أفلاطون وأرسطوطاليس . إلا أن الآلية الإنسانية والحيوانية ليست واضحة عند القدامى وضوحها لديه ، لأن استكشاف الدورة الدموية مكنه من أن يفصل القول فيها ويعرضها على شكل أتم . ومن جهة أخرى يختلف عن القدماء فى أنه لم يخضع هذه الآلية للنفس ، بل جعلها تتمشى مع قوانين الطبيعة العامة ، وبذا أضحت حركات الجسم ولا دخل للقوة المفكرة فى خلقها وتسييرها . غير أنه وإن جاوز فلاسفة اليونان فى هاتين النقطتين لا يلبث أن يعود إليهم فى تفسير منشأ الحركة الدموية ، فلا يردها إلى انقباض القلب وانبساطه كما قال هرفى مستكشف الدورة الدموية ، بل يزعم أنها نتيجة حرارة داخلية كامنة فى القلب كما ذهب إلى ذلك أرسطوطاليس قديماً ، ولو استعان بالتجربة حقا لتبين خطأ هذا الزعم . وفكرة « الروح الحيوانية » التى عول عليها التعويل كله يونانية الأصل ، ولا يبعد أن يكون أخذها عن جالينوس أو أبقراط أو استقاها من بعض رجال القرون الوسطى الذين احتفظوا بآراء اليونان .

الصلة بين الجسم والنفس : لو كان الإنسان جسما فحسب لخضع لقوانين الآلية دون صعوبة أو تردد ، ولكنه جسم ونفس فلا بد لنا إذن من أن نبحث عن العلاقة بين هذين الجوهرين المختلفين . وبقدر ما غلا ديكارت فى هذه الثنائية بقدر ما عز عليه ضم أحد طرفيها إلى

الآخر . ولما كان الحيوان فى رأيه مجرداً من كل تفكير بدت الآلية فيه أظهر منها لدى الإنسان . والثنائية الديكارتية تقضى بأن القوة المفكرة لا دخل لها فى الحركات الجسمية ، وأن الجسم لا يستطيع أن يتدخل فى الإدراك الذهنى . إلا أن ديكارت يعود فيحتال لربط هذين الجانبين اللذين لا يستغنى أحدهما عن الآخر ، لاسيما والظواهر العقلية والجسمية تشهد باتصالها . فيرى أن الله خلقهما وفيهما استعداد لأن يؤثر ويتأثر كل واحد منهما بالآخر : فالجسم يؤثر فى النفس بواسطة الإحساس والعاطفة ، ويتأثر بها عن طريق الإرادة التى تحوّل اتجاه حركاته . وذلك أن الحواس تترك آثاراً فى المخ ربما انبعثت عنها أفكار جديدة ، والعواطف المنبعثة من القلب قد تطمس الأفكار وتغطيها أو تساعد على بقائها وتنميها . أما الإرادة فلا تخلق حركة جديدة لأن كمية الحركة فى العالم لا تزيد ولا تنقص وكل عملها أن تغير اتجاه الجسم ، فهى تقود الحركة ولا تخلقها . ووسيلة هذا التأثير الغدة الصنوبرية الموجودة فى مؤخر المخ والتى تتلقى وحى الإرادة وتبلغه إلى أجزاء الجسم .

لئن كانت ثنائية ديكارت قد نجحت فى التفرقة بين الجسم والنفس فإنها فشلت بلا نزاع فى ربط كل واحد منهما بالآخر . وهذه نقطة من أضعف النقط فى مذهبه ، وقد تبين ضعفها معاصروه وأتباعه الأقربون . والواقع أن الغدة الصنوبرية التى يلجأ إليها لا تحل المشكلة حلا واضحاً ، وفكرة استعداد الجسم والنفس فطريا للاتصال عود إلى

الغائية التي أنكرها قبلا . غير أنه في محاولته توضيح العلاقة بين هذين الجوهرين اهتدى إلى الصلة بين العواطف والإرادة ، واتخذ من ذلك أساساً لتكوين أخلاق علمية تعتمد على منهج واضح . ويعني الأخلاق كثيراً أن يعرف أثر العاطفة وصلتها بالإرادة ، فإن هناك عواطف خيرة هي مصدر السعادة . وإذا ما استطاعت إرادتنا المؤسسة على أفكار واضحة جلية أن تبسط نفوذها على مختلف العواطف قادتنا إلى الخير وصرفتنا عن الشر . ومن هذا نرى أن الفلسفة الديكارتية تستلزم الإرادة في كل مراحلها ، ففي بدئها اعتمدت على الشك وهو عمل إرادي واضح ، وفي نهايتها تقرر أن الخير أثر من آثار الإرادة المبنية على التفكير الصحيح .

الفصل الرابع

أشهر الديكارتيين

اسپينوزا – مالبرانش – ليبنتز

نفذ المذهب الديكارتى إلى مختلف الأوساط ، وأضحى فلسفة القرن السابع عشر التى شغل بها الأدباء والمربون ورجال الدين والفلاسفة ، وصادف أنصاراً ومعارضين بين متباين الطبقات ومتنوع الفرق . فإذا استثنينا موليير نستطيع أن نقول إن كبار الكتاب الفرنسيين المعاصرين ، وخاصة مدام دى سيڤينيه ولابروبير ، تأثروا به ورددوا أهم أفكاره وحاكوه فى منهجه الشكى وطريقته الاستدلالية . والجانسينست (Les Jansénistes) والأراتوريان (Les Oratoriens) ، بين تلك الجماعات الدينية التعليمية التى انتشرت فى فرنسا فى ذلك العصر وأخذت على عاتقها تربية النشء وتثقيفه ، ناضلوا عنه ضد المذهب المشائى الذى استمسك به اليسوعيون فى مدارسهم ومعاهدهم . وإنا لنرى بين الأول من أيد بعض أجزائه واعتنق بعض مبادئه ، ونخص بالذكر أرنو ونيكول ، زعيمى دير بور رويال (Port-Royal) المشهور ، اللذين ضما المنهج الديكارتى إلى منطق أرسطو فى مؤلف لهما معروف ؛ وتعلقت به الجماعة الثانية لما لاحظت من صلة وقرابة بينه وبين تعاليم

القديس أوغسطينوس . حقاً إن ديكارت هاجم رجال الدين عامة وقضى على كثير من سلطانهم ، الأمر الذى دفعهم إلى أن يحصلوا على قرار من برلمان باريس بألا تدرس إلا الفلسفة الأرسطية ؛ ولكن هؤلاء الخصوم أنفسهم لم يسلموا من عدوى الأفكار الديكارتية التى كانت منتشرة فى الجو المحيط بهم ، ولم يتردد منصفوهم فى أن يعترفوا بما لديكارت عليهم من أثر . وأما المشتغلون بالفلسفة فقد رأوا أنه سن لهم سنة جديدة ، ولفت أنظارهم إلى مشاكل لم تكن تخطر لهم على بال ، فساروا فى الطريق التى رسمها وإن حوّروا فيها أو عدّلوا .

لم يقتصر نفوذ ديكارت على فرنسا وطنه ومسقط رأسه ، ولا على هولنده مقره المختار ومهبط وحيه ، بل جاوزهما إلى إيطاليا وألمانيا وانجلتره . وكان له فى كل بلد من هذه البلاد تلاميذ وأتباع ، ولا يسمح المجال بأن نستقصيهم ونتتبع صغارهم وكبارهم . ونكتفى بأن نتحدث عن ثلاثة منهم فقط لم يروه ، ولكنهم كانوا من أشدهم تأثراً به ، وأتمهم فهماً لنظريته ، وأبعدهم غوراً فى دراستها واستخلاص نتائجها المنطقية ، وأقواهم حجة فى الدفاع عنها ؛ نسجوا على منوال واحد واعترضتهم مشاكل متشابهة فسرها كل تفسيراً خاصاً ونحا بها منحى معيناً . تعاصروا حيناً ثم عمر الصغيران بعد زميلهما الأكبر زمناً ، ومثلوا الممالك الثلاث التى كان لديكارت فيها شأن خاص ، ونعنى بهم اسپينوزا فى هولنده ، ومالبرانش فى فرنسا ، وليبنتز فى ألمانيا . ولا يفوتنا أن

نشير إلى أنهم وإن تسموا بالديكارتيين لم يتفقوا مع ديكارت فى كل ما جاء به ولم يسلّموا بكل ما قرّره ، بل يصح أن يعتبر كل واحد منهم ذا فلسفة مستقلة قائمة بذاتها . وسنحاول ما استطعنا فى الصورة المختصرة التى نقدمها عن آرائهم أن نبين أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم وبين زعيمهم الأكبر .

ا — اسبينوزا (Spinoza 1632-1677) :

هو فيلسوف اليهود غير منازع فى التاريخ الحديث ، ونقطة الاتصال بين موسى بن ميمون وديكارت ، وملتقى الروحية التى تعنى بالحب والسعادة الحقة والعقلية التى تبحث عن العلة والسبب والدليل والبرهان . ولا نظن أن هاتين النزعتين المتقابلتين اجتمعتا لدى فيلسوف من المحدثين اجتماعهما لديه ، فهو بهذا يذكرنا بأفلوطين والفارابى أكثر مما يذكرنا ببعض معاصريه الأقربين . نشأ نشأة دينية تغلغلت فى نفسه وتمكنت من قلبه ، ثم انتقل إلى الأبحاث الرياضية والدراسات العقلية فأراد أن يضم هذين الطرفين ويوفق بين هذين الجانبين . وجدَّ فى أن يبنى صرحاً قاعدته البرهنة والاستدلال وقمته نور الإيمان وغبطة العرفان ، فجاءت فلسفته عقلية رياضية فى أصولها ومبادئها ، دينية صوفية فى غايتها ومرماها ، واتصلت حياته وتربيته بتعاليمه وآرائه تمام الاتصال .

حياته ومصنفاته :

ولد اسپينوزا بين تلك الطائفة الإسرائيلية التى استقر بها المقام فى امستردام منذ أواخر القرن السادس عشر ، ورُبِّى على التعاليم الموسوية الخالصة . فتعلم العبرية وقرأ الكتب المقدسة وشروحها ، ووقف على قصص الأنبياء ومؤلفات كبار مفكرى اليهود فى القرون الوسطى أمثال موسى بن ميمون ، وابن جبريل الأندلسيين . ثم اتصل بمن حوله من المسيحيين ، وتعلم اللاتينية ، وأخذ يدرس ديكارت ورجال عصر النهضة كبرونو وبعض الفلاسفة المدرسيين ، وخاصة القديس توماس وأوغسطينوس ، وكبار فلاسفة اليونان كديمقريطس وسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس . ولقد تركت هـذه الدراسة المستفيضة والاطلاع الواسع أثرا كبيرا فى نفسه ، فلم يقبل تعاليم التوراة على علاتها ، بل حاول أن يفسرها تفسيرا عقليا ، ويسلك بها مسلكا فلسفيا . وساعده على ذلك ما صادف من حرية فى البحث وجرأة فى التفكير لدى بعض المسيحيين الذين كانت تربطه بهم صلات وثيقة ، فقد كانوا لا يترددون فى أن يناقشوا رسالة المسيح عليه السلام ويبحثوا فى صدق المعجزة والكتب المقدسة . بيد أن نزعة الشك والحرية هذه ما كانت لترضى آباء الكنيسة اليهودية ، فحكموا عليه بالطرد والحرمان ولما يناهز الرابعة والعشرين من عمره .

ولم يكد يصدر هذا الحكم القاسى حتى أخذت الجماهير تنفر منه وتظن به الظنون ، وهمّ أحد متطرف فى اليهود بقتله . فرأى أن لامناص من الهجرة ، وولّى وجهه شطر ليدن حيث قضى على مقربة منها ثلاث سنوات أو يزيد ، ثم انتقل بعد ذلك إلى لاهاى مدينة السلام واستمر بها إلى أن مات عن ٤٤ سنة . ولقد نعم فى العشرين سنة الأخيرة من حياته بالهدوء الذى كان ينشده والوحدة التى تلائم الأبحاث الفلسفية والدراسات العميقة . وكانت هذه الوحدة وذلك الهدوء عزيزين عليه إلى حد أن ضحى فى سبيلهما بكل مرتخص وغال ، فرضى بشظف العيش وقنع بالدراهم المعدودة التى كان يجنيها من صناعة النظارات التى احترفها قديما ، ورفض كثيراً من المساعدات المالية التى قدمها له عن طيب خاطر بعض الأصدقاء والمعجبون به من الملوك والأمراء . وكان يصل به الأمر أحيانا أن يقضى فى حجرته ثلاثة أيام لايبرحها ليمحص فكرة عرضت له ويحقق مسألة مرت به . ومبالغة فى التنكر ورغبة فى التخلص من آثار المجتمع وقيوده استبدل باسمه الصغير (Baruch) اسما آخر (Benedict) حتى يصبح اسپينوزا الباحث الفيلسوف غير اسپينوزا المعروف المألوف .

فى هذه الوحدة اللينة والقاسية فى آن واحد كتب كل مؤلفاته ، وقد جاءت فى جملتها صورة لتأمله الطويل ورويته الزائدة . وكأنما كان يؤلف الكتاب ثم يعود إليه المرة بعد المرة منقحا مهذبا ، فلا تكاد

تجد فيه كلمة نابيــة عن موضعها أو زائدة عن الحاجة . وقد دفعته دقته الرياضية إلى أن يسوق أفكاره فى قالب مقدمات ونتائج ارتبط بعضها ببعض ، وما أشبهه فى عرضه بالرياضى الذى يفترض فرضا ثم يطبق عليه التعاريف والمبادئ ليتوصل إلى النتيجة ؛ ولعل هذا سر غموضه وصعوبته وتعذر متابعته أحيانا . ولم يكن ويا للأسف طليقا فى كل ما يكتبه ، لأنه كان يخشى الجمهور ورقابته وأحكامه الجائرة ، ولاسيما وقد اتهم قديما وحكم عليه فى غير ما ذنب أو جريره . لهذا لم يجئ انتاجه غزيراً بالدرجة المنتظرة ، ولم ينشر كل ما ألفه فى حينه ، وقد اضطر فى بعض الأوقات لأن يظهر مؤلفاته دون أن يعزوها إلى نفسه . ومن أهم ما خلف لنا :

(١) «الرسالة الدينية السياسية» (Tractatus theologico-politicus) التى حاول فيها التعليق على بعض نصوص التوراة والتوفيق بين الفلسفة والدين . وقد صودرت عند ظهورها مجردة من اسم مؤلفها ، فساعد هذا على نشرها أكثر مما كان ينتظر ، وتهافت الناس عليها باسم « رسالة طبية » أو « قصة تاريخية » .

(٢) « الأخلاق » (Ethica) ، وهو أقوم كتبه وأتمها عَرْضا لنظريته ، قضى فيه عشر سنوات كاتبا مراجعا منقحا موسعا ، وصاغه فى قالب رياضى محكم دقيق . فحاكى إقليدس فى « عناصره » وديكارت فى ردوده على بعض معترضيه ، وجاء الكتاب عبارة عن جملة تعاريف

ومبادئ وقضايا قد ارتبط بعضها ببعض . وبالرغم من أنه أتم تأليفه أثناء حياته فإنه لم ينشر إلا بعد موته ، خشية فى الغالب من حملة النقاد وتهجم الخصوم . وقد كان يعتد به اعتداداً كبيراً ويرى فيه كل ذخيرته فى الحياة ، فأودعه قمطراً خاصا ولم يلفظ النفس الأخيرة إلا بعد أن أوصى بمفتاحه لمن سيقومون بمهمة النشر .

فلسفته :

تدور فلسفة اسپينوزا حول نقطة رئيسية وترمى إلى غاية معينة هى الوصول إلى السعادة الحقة والغبطة الدائمة . وليست السعادة فى رأيه جمع المال والحصول على الثروة ، ولا عظم الجاه وسمو المنزلة ، وإنما هى ذلك السرور الخالص الذى يحس به من سما إلى مرتبة الحب القدسى والتأمل العقلى . لأن ذلك « الحب المتعلق بشىء لا نهائى أزلى يغدق على النفس صفاء لا كدر فيه ، وهذا ما يجب أن نتمناه ونسعى وراءه بكل ما فينا من قوة » . وبه نتذوق الحياة وندرك قيمتها ، ونؤمن بالخلود ونسلم بضرورته ، فإن من أحب الله انكشف له من الجمال والجلال مالا ينكشف لغيره واتصل بالعالم الأزلى الذى لا فناء فيه .
وإنا لنلحظ فى هذه الهدف الذى يصوب إليه اسپينوزا ما يتفق مع نزعته الصوفية ونشأته الدينية ، وما يقربه من بعض مفكرى اليهود فى القرون الوسطى الذين اتخذوا السعادة مرمى وغاية لدراستهم

وأبحاثهم . إلا أنه لكى يصل إلى هذه السعادة يتذرع بوسائل عصرية ويتسلح بأسلحة ديكارتية ، وسنبين إلى أى حد أثرت فيه التعاليم الاسرائيلية والأفكار الديكارتية .

تكاد تجتمع الفلسفة الاسپينوزية إذن فى هاتين الكلمتين : محبة الله ، وكل أبحاثها تقريبا تتلخص فى توضيح المضاف والمضاف إليه ، وجدير بالمحب أن يعرف من أحب ، وبالمتدين أن يرسم لنفسه تلك القوة التى يذعن لها تمام الاذعان ، وبالفيلسوف أن يكشف العلة الوحيدة والموجود الحق . وهنا يحاول اسپينوزا أن يحدد حقيقة البارئ ويبين الصلة بينه وبين العالم ويفسر الكون فى مختلف مظاهره . ثم ينتقل إلى الحب فيوضح علاقته بالعواطف الانسانية ، ويبين الطريق المؤدية إلى الخلاص والنجاة . والمتأمل فى « كتاب الأخلاق » الذى يحوى نظريته فى جملتها يجده يجارى هذا السير وينهج هذا النهج ، فيتحدث أولا عن الجوهر الأزلى وصلته بالطبيعة ، ثم يتوسع فى شرح الميول والعواطف وتحليلها وبيان أثرها فى الأخلاق والسلوك . وسنتبعه فى خطواته المختلفة واقفين قليلا عند آرائه الهامة .

فكرة الألوهية :

رأى الفيلسوف : الله جوهر لانهائى أزلى ثابت لايتغير ، بل هو الجوهر الوحيد والحقيقة المطلقة ؛ لأن الجوهر (The Substance) ماقام

بنفسه وأمكن إدراكه دون حاجة إلى غيره . وإذن ليس ثمت إلا جوهر واحد موجود أزلا وأبدا ، فهو قائم بنفسه وموجود بنفسه ؛ لأن الموجود ضرورة لا يحتاج إلى علة توجده ، ولا تستطيع أية قوة أن تحول دون وجوده . وبما أن لكل جوهر أعراضا (Attributes) تبين خصائصه الذاتية ، فهذا الجوهر اللانهائى ذو أعراض لا نهائية كذلك يدل كل واحد منها على ذاته الأزلية ؛ ونحن لا نعرف من هذه الأعراض اللانهائية إلا اثنين هما التفكير والامتداد . فالله فكر يعمل دون انقطاع ، وعقل لا يمل النظر والتأمل بحال . إلا أن تفكيرنا يختلف عن التفكير الالهى اختلافا جوهريا ، فنحن قد نستمد موضوع تفكيرنا من العالم الخارجى ، فى حين أن تفكيره جل شأنه منصب على نفسه ، والعقل والمعقول بالنسبة إليه شىء واحد . وتفكيره مصحوب أيضا بالشعور الدائم لأن الشعور بالحقيقة دلالة قاطعة على أحقية الفكرة ، فهو يفكر ويشعر باستمرار أنه يفكر . وإذا كان الله فكرا وتفكيرا ، فهو عالم علما أزليا أبديا ، بيد أن علمه وإرادته لا يختلفان ولا ينفصلان فهما مغايران لعلمنا وإرادتنا تمام المغايرة . والله امتداد ، بل هو الامتداد كله ، فهو والطبيعة شىء واحد . وهنا يبدو اسپينوزا وكأنه يخرج على التعاليم الدينية خروجا مكشوفا آذى من حوله وأهاج رجال الدين على اختلافهم ؛ فإن القول بالامتداد معناه القول بالمكانية والجسمية وقبول القسمة ، والله منزه عن كل ذلك . ولكن

تلميذ ديكارت يسارع فيرد على هذا ملاحظا أنه لا يقصد الامتداد الحسى المحدود القابل للقسمة ، وإنما يريد الامتداد العقلى اللانهائى الذى لا يقسم مطلقا ، فليس ثمت إذن جسمية ولا مكانية .

واضح أن اسپينوزا يصور البارئ جل شأنه تصويرا عقليا بعيدا عن كل مظاهر الحس والمخيلة ، وهذا ولا شك مبالغة فى التنزيه والتقديس ؛ إلا أنه لا يرضى رجال الدين ، ولا يتفق بوجه خاص مع النصوص الدينية . غير أن هذا التصوير وإن يكن قد صيغ فى عبارات فلسفية ، ووضع فى قوالب ديكارتية يستمد روحه من أصول الديانة الموسوية ، ويعتمد على أفكار لكبار مفكرى اليهود فى القرون الوسطى . فالأله كما جاء فيه ديكارتى فى اسمه وخواصه ، إذ أنه جوهر ذو أعراض لا نهائية ؛ واسرائيلى فى حقيقته ومدلوله ، لأنه موجود واحد لا نهائى اجتمع فيه كل شىء ؛ وما قيل عن علمه وإرادته وتفكيره شبيه كل الشبه بما ورد على لسان موسى بن ميمون ، وإن يكن هذا الأخير قد تأثر فيه بفلاسفة الاسلام وأرسطوطاليس .

رأى رجل الدين : ومع هذا فقد أحس اسپينوزا أن فكرة الألوهية كما صورها فى « كتاب الأخلاق » لا تلائم إلا طائفة خاصة من الفلاسفة والمفكرين ، فلم ير بدا من أن يقدم صورة أخرى فى « الرسالة الدينية » تتناسب مع العامة والدهماء . وأخذ يصف الله بصفات تماثل تلك الصفات التى نراها فى التوراة والانجيل ، ويشبهه بحاكم مطاق ومشرع

أعظم يضع القوانين والأحكام التى يجب أن يخضع لهـا العباد ، فهموا سرها أم لم يفهموه .

التوفيق بين الفلسفة والدين : ربما يظن لأول وهلة أن هناك تناقضا بين هذه الصورة وسابقتها ، ولكن الحقيقة والواقع أن اسبينوزا يخاطب كلا على قدر عقله ، ويرمى إلى التوفيق بين الفلسفة والدين . وفى رأيه أن الأولى إن أدت إلى يقين عقلى رياضى مؤسس على الأفكار الجلية الواضحة ، فإن الثانية توصل إلى يقين نقلى أخلاق أساسه الطاعة والخضوع . وبما أن الجماهير ذوى العقلية الساذجة لا تدرك الأشياء دائما إدراكا جليا واضحا فلا بد لها من وحى تسير وراءه وكتب سماوية تهتدى بهديها . فالدين ، وإن لم يكن الحقيقة كلها ، هو حقيق قطعا ، يوضح ما يكشفه العقل والعلم على صورة أخرى ، ويعبر عن قوانين الطبيعة فى لغة تتفق مع العامة . وليس من صنع البشر مطلقا ، بل هو تنزيل من حكيم حميد على أفراد امتازوا ببلاغة ساحرة ومخيلة نادرة (انظر ص ١٧٢ — ١٧٤) . وفوق هذا فالدين والفلسفة ينشدان غاية واحدة ، ويسميان وراء غرض مشترك هو سعادة الفرد والمجتمع . وإذا كان كل منهما ينتهى إلى ضرب من اليقين ، ويحقق السعادة المرجوة فليس هناك ما يدعو إلى اختلافهما . وما يعزى إليهما من خلاف لا يرجع بحال إلى طبيعتهما ، وإنما منشؤه فى الواقع سوء تصرف المشتغلين بهما وضيق عقلهم وقصر نظرهم . فإن كنا نريد لهما صفاء دائما وسلما مستمرا ، فلنفصل كل واحد منهما عن

الآخر ، ولنترك للفيلسوف فلسفته ، وللمتدين عقيدته . وهذه طريقة جديدة فى التوفيق بين الفلسفة والدين لم نألفها لدى ديكارت ومعاصريه ، ولا يبعد أن يكون اسپنوزا قد استقاها من ابن رشد بواسطة موسى ابن ميمون .

الله والطبيعة :

العالم : أسلفنا القول أن ليس ثمت موجود إلا الجوهر الأزلى وأعراضه ، ولكل عرض أحوال (Modes) تقوم به ولا تدرك إلا بواسطته ، فأحوال التفكير الإلهى هى النفوس البشرية وأحوال الامتداد هى الأجسام المحسوسة . ومن بين أحواله أيضاً الحركة إلا أنها حال أزلية لا نهائية ، فالأجسام كلها متحركة بحركة قديمة لا أول لها ولا نهاية ، وبهذا ينتفى الخلق الذى جاءت به التعاليم الدينية واعتنقه ديكارت . وقولنا جوهر مخلوق تناقض لفظى واضح ، إذ أن الجوهر فى مدلوله الأصلى ما قام بنفسه واستغنى عن غيره ، والمخلوق محتاج لا محالة . نعم إن الله علة ، ولكنه علة نفسه ووسيلة توضيح الكون بأسره ، والعلة فى الحقيقة ما به يفهم الشيء . والعالم فى حركته خاضع لقوانين ثابتة هى ثمرة النظام والتنسيق الإلهى ، فكل معلول لا بد له من علة لأن الضرورة الأزلية تقتضى تلازماً بين الأسباب ومسبباتها . والكون الذى هو قطعة من الجوهر الأزلى لا يمكن أن يشتمل على شر أو قبح بحال ، وما نتوهمه من شذوذ وقبائح إنما هى

أمور اعتبارية تتغير تبعاً لتغير ظروف الإنسان . والبارئ جل شأنه منزه عن الغرض والغاية ، لأنها تستلزم أمراً خارجاً عنـه يسعى إلى تحقيقه ، وإذن لا وجود للعلل الغائية . ولقد أنكرها ديكارت من قبل فى الدائرة الطبيعية ، ولـكن واحداً ممن سبقوا اسبينوزا لم يرفضها رفضه ولم يلغها إلغاءه . وأخيراً لا تخالف الارادة الإلهية العلم القـديم ولا تخرج عن قوانينه الثابتة ، وليس فى هذا ماينافى الحرية والاختيار فان الحر لا يكون كامل الحرية إلا إذا خضع لنفسه فقط . وعلى هذا يمكننا أن نقرر أن الله هو الطبيعة لأنه تصـدر عنه كل الظواهر الكونية ، والطبيعة هى الله لأنها مظهر لأعراضه الأزلية ، وبدل أن ينزل اسبينوزا بالإله إلى عالم الطبيعة يصعد بها إلى مستواه .

<u>وحدة الوجود</u> : لا نظننا فى حاجة إلى أن نلاحظ أنه ينتهى بهذا إلى مذهب وحدة الوجود (The Pantheism) ، وهـكذا كل فلسفة تنـكر الخلق وتقول بصدور الأشياء جميعها عن الله . وليست هذه الفكرة بالأولى فى بابها ، فقد سبقه إليها الرواقيون وأفلوطين فى التاريخ القديم ، وبعض رجال القرون الوسطى ، وجيوردانو برونو فى عصر النهضة ؛ ومن المحتمل جداً أن يكون استمدها من أحد هذه المصادر . غير أن الجديد لديه هو أنه يحاول أن يصوغها فى قالب رياضى وينظمها نظماً عقلياً ، فيسلك سبيل البرهنة الرياضية ليثبت أن الله هو الجوهر الوحيد والحقيقة اللانهائية ، فى حين أن مذهب وحدة الوجود عند معتنقيه جميعاً

لا يكاد يخلو من نزعة روحية وعناصر صوفية . ومن جهة أخرى يخيل إلينا أن عقيدة التوحيد الإسرائيلية التى اعتنقها منذ صغره هى التى قادته إليه ، فإن الموحِّد إذا أفرد الله بكل شىء لم يدع للطبيعة مكاناً بجانبه ؛ والقول بالوحدانية المطلقة يؤدى غالباً إلى فكرة وحدة الوجود ، وأوضح مثل على ذلك ما نراه فى مدرسة الإسكندرية ولدى بعض متصوفى الإسلام . وإذن تكون فلسفة اسپينوزا فى هذا الموضع — كما هى فى مواضع أخرى — ثمرة من ثمار تربيته الأولى .

السعادة الإنسانية :

الجسم والنفس : لا يخرج الإنسان عن قوانين الطبيعة فى شىء ، فهو بما فيه من نفس حال من أحوال التفكير الإلهى ، وبما فيه من جسم حال من أحوال الامتداد . فالنفس والجسم ، وهما حالان للأعراض الإلهية ، لا يتنافران ولا يتعارضان ، وليس أحدهما خاضعاً للآخر خضوع الأثر لمؤثره ، بل يؤدى كل منهما وظيفته فى شىء من التناسق الأزلى . وما النفس من الجسم إلا بمثابة المغزى والمدلول من الموضوع ، فإذا كان الجسم موضوعا فالنفس فكرته . وما يقال عن قوى نفسية متعددة ومتباينة ضرب من التجريد لا أساس له ، إذ ليس هناك إلا قوة مفكرة واحدة لا تشتمل على شىء ، اللهم إلا على أفكار وآراء . وعلى هذا نرى أن اسپينوزا يأخذ بطرف من الفلسفة الديكارتية والفلسفة اليونانية ، فيقرر مع ديكارت أن خاصة

النفس الوحيدة هى التفكير ، وأنها ليست علة فاعلية تؤثر فى الجسم كما كان يزعم القدماء ؛ ولكنه يخالفه فى تلك الثنائية المفرطة التى تفصل النفس عن الجسم فصلا يعز معه ربطها به ، واعتباره النفوس البشرية أحوالا للإدراك الإلهى وجزءا منه شبيه بما ذهب إليه أفلوطين من أنها موجودة أزلا وصادرة عن « النفس الكلية » (ص ١٠٣) ، وقوله إن النفس « فكرة الجسم » قريب كل القرب مما ورد على لسان أرسطوطاليس من أنها « صورة الجسم » (ص ٧٧) .

الجبر والاختيار : إذا كان الإنسان خاضعاً لقوانين الطبيعة فليس مختارا فيما يفعله ، وكل أعماله تسير وفق نظام الكون العام . وما نشعر به من الاختيار والحرية إنما هو وهم وخداع منشؤه أنا نجهل الأسباب الحقيقية للأشياء ، والانسان أشبه ما يكون بقطعة فى جهاز الطبيعة العظيم ، أو — كما يقول اسپينوزا — « بأمبراطورية صغرى فى داخل الأمبراطورية الكبرى » . بيد أن القول بالجبر وإنكار الحرية معناه القضاء على المسئولية الدينية والدنيوية ، فإن من الظلم أن نحاسب شخصا على عمل لا يد له فيه . ورداً على هذا يجيب اسپينوزا أن حبنا لله يشعرنا بعدله ، ويحملنا على أن نسلم أمورنا كلها له ، بحيث نصبح أمامه كالصلصال فى يد الفخار يشكله كيف يشاء ؛ إجابة دينية صوفية لا تقنع كثيرين .

الأخلاق والميول الفطرية : بالرغم من هذا المذهب الجبرى المبالغ

فيه لا يتردد فى أن يرسم لنا سنة السلوك الصالح ، ويبين معالم الطريق التى توصلنا إلى السعادة الحقة . والمشكلة الأخلاقية فى رأيه أجل المشاكل وأسماها ، وهى غاية التعاليم الدينية والأبحاث الفلسفية ، لهذا نفهم السر فى أنه عنون لأهم مؤلفاته وأعزها لديه باسم « كتاب الأخلاق » . ولقد أخطأ الأخلاقيون المتقدمون فى إعراضهم عن الطبيعة الإنسانية وفهمها ، وتوجيههم كل عنايتهم نحو الخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، وغير ذلك من الأفكار المجردة والاصطلاحات الخاصة التى قد لا تعبر عن حقيقة مسلم بها من الجميع . وأشد خطأ من هذا ما زعمه البعض من أن الميول والغرائز عيوب ونقائص يجب التخلص منها والبعد عنها ، ذلك لأن الطبيعة واحدة وثابتة لا تتغير ولا يمكن أن يتصور فى باطنها شىء غير طبيعى . فجدير بنا إذا كنا نريد أن نفهم الأخلاق على وجهها الصحيح أن نعدل عن هذه الخطة الفاسدة ، وأن نبدأ بدراسة الطبيعة الإنسانية . وهنا يحلل اسپينوزا العواطف تحليلا يدل على دقة سيكلوجية وعمق فى بحث الظواهر النفسية ، ويصعد بها من مستوى الآثار الجسمية إلى درجة الأفكار والمعانى ، ويحاول أن يدرسها دراسة واضحة يقينية كما يدرس الخط والسطح .

وأساس الميول والعواطف كلها « غريزة حب البقاء » التى تدفعنا لأن نسير ونتحرك ونجد ونعمل ، وعنها تتولد الميول والعواطف الأخرى . فباسمها نسعى وراء النافع ونتجنب الضار ، وفى إشباعها

ما يبعث على السرور وفى مما كستها ما يلحق بنا الألم . واللذة والألم بوجه خاص يدخلان فى كثير من العواطف . فالحب والبغض ليسا إلا لذة أو ألما شُخِّص واتصل بشيء معين ، ولولا خشية الألم ما أشفقنا على البؤساء وعطفنا على المحتاجين ، ولولا الرغبة فى لذة المدح والإطراء ما تعلقنا بالشجاعة والتضحية . ومن الغريب أن اسپينوزا الذى لم يحظ من متع الحياة بشيء يعتد به يدعو إلى الفرح والابتهاج ، ويقرر أن السرور خير دائما والألم شر دائما . ويندد بتلك التعاليم الدينية والفلسفية التى تنفِّر من الحياة وتصرف الناس عن لذائذها ، ويمقت التقشف الزائد وتعذيب النفس الذى يتشبث به المتصوفة ، والخوف من الله الذى يستخدمه بعض رجال الدين فى الوعد والوعيد استخداما سيئا . وكثيراً ما قضينا على هدوئنا بهمومنا ، وعلى حريتنا واستقلالنا باستسلامنا وانقيادنا ، وعلى عملنا بترددنا ووسواسنا . فلنغتبط بالحياة إذن ولنفهمها فهما صحيحاً تاركين « التفكير فى الموت » لأفلاطون الذى يراه غاية الفلسفة وللمسيحيين الذين اعتبروه زاد الآخرة ؛ فإن الحكمة الصحيحة أن نفكر فى الحياة وفى الحياة وحدها . « وبقدر ما نشعر بالسرور بقدر ما نصعد فى سبل الكمال ، وبعبارة أخرى بقدر ما نتصل بالذات الإلهية » .

محبة الله : قد يظن لأول وهلة أن اسپينوزا منفعى تعنيه اللذة واقتناصها كيفما كان مصدرها وغايتها ؛ ولكن اللذة التى ينشدها ليست

تلك اللذة الجسمية التي قال بها أرستبوس وأبيقورس ، بل هى ضرب من الغبطة التى نحس بها ويعز علينا وصفها والتعبير عنها أو تحديدها بدقة ، هى ذلك السرور الذى لا يعادله سرور ، هى فى اختصار محبة الله التى هى أسمى درجات السعادة والكمال . ووسيلة هذه اللذة الكاملة أن نخضع عواطفنا لعقولنا ، وأن نستنير بضوء المعرفة كى نسمو إلى عالم النور والحقيقة . والمعرفة أنواع : فنها السماعى ، والتجريبي ، وأهمها وأرقاها ماقام على الحدس والاستدلال القياسى ؛ وهذا النوع الأخير هو سبيل السعادة والوصول إلى الله . فبالمعرفة نرقى من درجة إلى درجة ، ومن كمال إلى ما هو أكمل منه حتى نرتبط بالحقيقة الأزلية . ومتى سمونا إلى هذه المرتبة جاوزنا عالم الفناء إلى عالم الخلود ، وخرجنا من دائرة النهائى إلى دائرة اللانهائى ، وتخلصنا من كل القيود ، وأيقنا ألا بد مما ليس منه بد ، وأحسسنا بقوة هى قوة البارئ وبجمال اشتق من جماله ، ونعمنا بهدوء لا اضطراب فيه . وليست محبة الله التى يرمى إليها اسپينوزا بمتغيرة تغير ذلك الحب الذى يتحدث عنه رجال الدين بل هى ثابتة لا تزيد ولا تنقص ، ولا بمتبادلة بين الخالق والمخلوق بل هى من جانب واحد لأن البارئ منزه عن أى انفعال . وليست شخصية فردية ولا روحية خالصة كالحب الصوفى ، لأنها تعتمد على أساس عقلى وترتبط الأفراد بعضهم ببعض . هى محبة لا يعكر صفوها حسد ولا غيرة ، وتزداد قوة ونماء كلما شعرنا أنها تجمع الخلق حول غاية

واحدة . لذا كانت محط أنظار الفلاسفة والمتدينين ، فالنظر العقلى والدراسة الفلسفية ترمى إليها ، والطاعة والتقرب الدينى يصوبان نحوها . وإذا كان اسپينوزا قد وضع « كتاب الأخلاق » ليبين أن العقل يستطيع أن يصل إليها فإنه كتب « الرسالة الدينية السياسية » ليوضح أن الخضوع والامتثال يقودان نحو هذا الغرض الأسمى .

لا شك فى أن اسپينوزا قد اعتمد فى تحليله للميول والعواطف على ديكارت وكتابه الذى أشرنا إليه من قبل (ص ٢٣٤) ، وحديث العواطف من بين الأحاديث التى شغلت الكتاب والأدباء والفلاسفة والأخلاقيين فى القرن السابع عشر . ولقد أفاض فيه اسپينوزا بدرجة لم يصل إليها أحد معاصريه ، وبنى على الأساس الديكارتى صرحا دينيا صوفيا . فاتخذ من الحب الذى هو أخص خصائص التعاليم المسيحية غاية لفلسفته وإن رفض الزهد والتقشف ، ثم أخذ يصوره بصورة شبيهة بفضيلة الفضائل أو « الفضيلة العقلية » التى ختم بها أرسطوطاليس « كتاب الأخلاق النيقوماخية » ، أو بالجذب الذى اعتبره رجال مدرسة الإسكندرية قمة السعادة ومظهر الوصول إلى عالم النور والمعرفة . فالأخلاق عنده عاطفية طبيعية فى مبدئها ، عقلية نظرية فى منتهاها ، ديكارتية فى أصولها وقواعدها ، أفلوطنية فى غايتها ومرماها .

الفرد والمجتمع : لم يقف اسپينوزا عند السعادة الفردية ، بل تعداها إلى المجتمع وشئونه لأنه يعتقد أن فى تعاون الأفراد ما يحقق كثيراً من

أغراضهم . والمجتمع وإن يكن ظاهرة عرضية قد ساعد على تكوين غرائز جديدة وقواعد نافعة ، فهو الذى ولّد فينا التراحم والتعاطف والإحسان والشفقة ودفعنا إلى التفرقة بين الحق والباطل والخير والشر ، وهدانا إلى بعض القوانين التى تنظم أحوال الأفراد والجماعات . ولا يستغنى المجتمع عن قادة يدبرون أمره ويشرفون على تطوره ، بيد أن غاية الدولة ليست الإرهاب والإذلال بل هى بسط العدالة والحرية بين الناس . والحرية خير دائما حتى فى الساعات التى تجلب فيها ضررا أو تسبب اضطرابا ، فإن القوانين التى تكم الأفواه وتحطم الأقلام تهدم نفسها بنفسها ، والظلم وإن طال مآله الزوال . وليس شىء أضر على المجتمع من حكومة امتد سلطانها من أجسام الناس وأعمالهم إلى عواطفهم وأفكارهم . ففى الوقت الذى كان يلغى فيه هوبس حقوق الأفراد يجهر اسپينوزا بالحرية والديمقراطية ، وكانت دعوته قوية إلى حد أن أسمعت روسو ورجال الثورة الفرنسية . ولقد شغل بالمشكلة السياسية وكتب فيها فى أخريات حياته رسالة مملوءة بالأفكار الناضجة والآراء السديدة ، فتلافى بهذا نقصا واضحا فى المذهب الديكارتى .

هذه هى الفلسفة الاسپينوزية فى جملتها ، وليس ثمت نظرية فلسفية صادفت ما صادفت من تقدير واحتقار وإعجاب وازدراء وأولت تأويلات مختلفة . فرُمِى اسپينوزا من بعض معاصريه بالالحاد والزندقة ، لأنه ينكر العناية الإلهية والعلل الغائية ، ولا يعترف بما لله

من حرية واختيار ، ويرفض الكتب المقدسة وما جاء فيها من آيات ، ويقول بمذهب وحدة الوجود الذى لا يدع للانسان مكانا بجانب الله ؛ فى حين أن آخرين كانوا يرونه مملوءاً إيمانا وعقيدة ويعدونه من أكثر المفكرين نجاحا فى التوفيق بين الفلسفة والدين ، لهذا لا يبدو غريباً أن يبقى مذهبه فى هولنده على صورة حركة دينية وأن يجدّ رجال الدين فى نشر آرائه فى السعادة والحياة الأزلية بلغة تناسب العامة . ويذهب فريق إلى أنه شوّه الأفكار الديكارتية وعَدَل عنها وليس بينه وبين ديكارت أية صلة ، فى حين أن فريقاً آخر يقرر « أن لدى ديكارت كل بذور المذهب الاسپينوزى » . غير أن حملة الخصوم والمعارضين كانت أقوى من دفاع الأنصار والمؤيدين ، فبقى هذا المذهب مهملا ومحارَبا إلى أن جاءت الحركة الرومانتيكية الألمانية فى القرن التاسع عشر فوجهت الأنظار نحوه ؛ وأخذ هِجِل يقول : « لن تكون فيلسوفا إلا إذا درست اسپينوزا أولا » .

ب — مالبرانش (Malebranche 1638—1715)

أشهر الديكارتيين من الفرنسيين ، وأكثرهم ابتكاراً ، وأوضحهم شخصية ، وأشدهم تأثراً بديكارت ، وأرغبهم فى تلافى ما أخذ عليه من نقص وما لوحظ فى فلسفته من عيوب . ثم ضم إليه القديس أوغسطينوس ، فأحرز بذلك رضا الفلاسفة ورجال الدين . وإذا كانت الأوغسطينية

ملحوظة من قبل لدى ديكارت فإنها عنده أتم وأكمل . ويمكننا أن نقول فى اختصار إن مذهبه يعتمد على هذين المصدرين ولا يكاد يفهم بدون هذين الأصلين .

حياته ومؤلفاته :

ولد مالبرانش بباريس سنة ١٦٣٨ ، وربى تربية دينية وفلسفية . ثم رغب فى أن يعتزل العالم وضوضاءه ، وأن ينقطع للدراسة والبحث والعبادة والتقرب ، وأن يحيا حياة هادئة تلائم بنيته الضعيفة وصحته المعتلة ، فالتحق بمعهد « الاراتوار » سنة ١٦٦٠ وأضحى أحد قساوسته ولم يبرحه إلى أن مات سنة ١٧١٥ ، اللهم إلا فى رحلات قصيرة إلى الأرياف . وطوال هذه المدة استمر فى طريقه العلمى باحثاً منقبا ، أو كاتبا مؤلفا ، أو مناقشا مناضلا . ويقال إنه وقف ، وهو فى السادسة والعشرين من عمره ، على مؤلف لديكارت ، فبلغ منه مبلغاً عظيما ، واهتز له قلبه وانشرح صدره ، ودفعه لأن يقرأ كل المؤلفات الديكارتية . وسواء أصحت هذه الرواية أم لم تصح ، فمن المقطوع به أنه أخذ عن ديكارت الشيء الكثير ؛ كما استوعب أطراف أوغسطينوس الذى كان عمدة رجال «الاراتوار» جميعا .

وبعد أن اكتملت ثقافته أخذ يكتب ويؤلف فى لغة سهلة وأسلوب واضح بعيد عن الغلو والإسراف . وكان يمقت بوجه خاص الخيال الجامح الذى يشوه الحقائق ولا يسمح بتصوير الأشياء تصويراً

دقيقا محكما ، كما كان يبغض الاطلاع الزائد عن حده الذى قد تفنى معه الشخصية وينعدم التمحيص والتحقيق . فجاءت مؤلفاته دالة على استقلال فى التفكير وأصالة فى الرأى واعتدال فى التقدير . ولم يغفل قط خصومه ومعارضيه ، وفى مقدمتهم بوسييه وفينلون وأرنو ، وقد ردّ عليهم ردوداً متتالية . فكان من نتائج ذلك أن خلف لنا ثروة علمية واسعة وأبحاثا متعددة ، إلا أنها فى جملتها تدور حول قضايا ثابتة حاول أن يعرضها فى صور مختلفة . ونكتفى بأن نذكر هنا من بينها :

(١) « البحث عن الحقيقة » (la Recherche de la vérité)

(٢) « التأملات المسيحية » (les Méditations chrétiennes)

(٣) « رسالة فى الأخلاق » (Traité de morale)

(٤) « محادثات فى الميتافزيق والدين » (Entretiens sur la méaphysique et la religion).

فلسفته :

ليس غريباً من فيلسوف ربى تربية دينية ، وقضى فى معبد « الاراتوار » خمساً وخمسين سنة ، واتخذ ديكارت وأوغسطينوس إمامين له أن تكون فلسفته دينية خالصة تبدأ بفكرة الألوهية وتدور حولها فى كل مراحلها . حقا إن ديكارت لم يعمن فى المشاكل الدينية ، ولم يعول على الوحى والإلهام فى توضيح نظرياته العلمية والفلسفية ، ولكنه وضع بعض المبادئ التى يستطيع فيلسوف لاهوتى

أن يصوغ منها مذهبا تختلط فيه الفلسفة والدين اختلاطا تاما . على أن مالبرانش لم يقف عند ديكارت وحده ، بل لجأ إلى أوغسطينوس الذى وجد عنده ضالته المنشودة ، وصادف آراء ترضى العقل بقدر ما تتفق مع النقل وتوحد بين الفلسفة والدين . فهو بهذا أقرب إلى اسپينوزا منه إلى أى مفكر آخر من معاصريه : تأثرا معا بديكارت ، واستولت عليهما النزعة الدينية ، ورغبا فى أن يوفقا بين الفلسفة والدين ، وسلكا طريقا تكاد تكون متشابهة ؛ وكل ما بينهما من فارق يرجع فى اختصار إلى أن أحدهما خطا خطوة أجرأ وأفسح من خطوة الآخر .

لقد عنى مالبرانش بالمثوبة والعقوبة ، والصفح والمغفرة ، والمعصية والخطيئة ، وكانت له فيهما مناقشات ومجادلات مع معاصريه من فلاسفة ولاهوتيين ، وكل تلك بحوث دينية ظاهرة . ولكننا إذا تركنا هذه المسائل التفصيلية جانباً ونظرنا إلى فلسفته فى صميمها ، وجدناها دينية النزعة والمبدأ والمرمى ، فهى لا ترى فارقا بين التفكير الفلسفى والتفكير الدينى ، ولا تقول بحقيقة عقلية وأخرى نقلية ، بل تعتقد أن هاتين الحقيقتين متّحدتان ، وأن أولاهما ليست إلا ثمرة للثانية ، وإذا كانت قد عورضت من بعض رجال الدين ، فما ذاك إلا لأنه ظُنّ بها أنها أفسحت المجال للعقل واستخدمته استخداما واسعا . وفكرة الألوهية هى عمادها ، وعنها تفرعت النظريات الأخرى ، « فمذهب المصادفة » يقرر أن الأعمال كلها صادرة عن الله ، وما يخيل

إلينا من أعمال جسمية وحركات شخصية إنما هى مجرد مناسبات تتصرف معها القدرة الإلهية وتنفذ الإرادة الربانية ؛ ونظرية « الرؤية فى الله » ترمى إلى أن البارئ جل شأنه هو ضوءنا الوحيد الذى نرى به الأشياء على اختلافها ، ونكتسب المعلومات على تنوعها ، ولا يمكن أن تصل حقيقة إلى أذهاننا إلا بعدد منه تعالى . وإذا ما وصلنا من الفلسفة إلى قمتها أحببنا الله محبة صادقة صافية لا تتنافى مع حبنا لأنفسنا .

الله : هو الموجود الحق ، والفاعل الوحيد ، وفكرة الأفكار ، ومصدر المعانى والمعلومات المختلفة . وليس وجوده جل شأنه فى حاجة إلى إثبات ، لأن فكرة الألوهية الماثلة فى أذهاننا جميعا ، والتى ندركها مباشرة وبدون واسطة تستلزم الوجود ، ولا يمكن أن يكون العدم موضوعا لتفكيرنا بحال . وما دام الكائن المطلق واللانهائى فى لانهائيته مدركا إدراكا جليا واضحاً فهو موجود وجودا لا شك فيه ، بل هو الموجود الحق لأنه لم يستمد وجوده من غيره والكائنات كلها من صنعه ، والفاعل الوحيد لأن الظواهر الإنسانية من آثار قدرته وإرادته . وإنا لنلحظ فى هذه اللغة أنها أشبه ما يكون باللغة الاسپينوزية ، وأنها تكاد تؤدى إلى مذهب وحدة الوجود ، ولكن من الغريب أن مالبرانش كان من بين الذين حملوا على اسپينوزا وعارضوه . وهو فى الواقع ، وإن كان قد مهد لفكرة وحدة الوجود لم يقل بها ، بل على العكس يسلم بوجود جواهر بجانب الجوهر المطلق ، وإن كان يعلق عليه كل شىء .

مذهب المصادفة (Occasionalisme) : فى الكون حركة وتغير لا يستطيع أحد إنكارهما ، ولقد حاول ما لبرانش أن يفسرهما ويبين عللهما . غير أنه لم يقنع بتلك العلل الظاهرية التى تبدو فى دفع الأجسام بعضها بعضا ، وأخذ يبحث عن علة الحركة والخلق الحقيقية . فرأى أن المادة ما دامت ترجع فى آخر تحليل إلى الامتداد فلا يمكن أن تكون مصدر الحركة مطلقا ؛ هذا إلى أن العلة الحقيقية هى التى يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطا لازما ، ولا يمكن أن يتصور هذا إلا فى الإرادة الإلهية القادرة على كل شىء . فالله هو الخالق والمحرك الوحيد ، وليس فى مقدور جسم أن يحرك جسما آخر ؛ ولو اجتمع الإنس والجن على أن يحركوا فلكا من الأفلاك بل ريشة من الريش المعلق فى الهواء دون إرادة الله ما وجدوا إلى ذلك سبيلا ، وما نراه من تصادم الأجسام وتدافعها ليس إلا مجرد مناسبات ، أو كما يسميها ما لبرانش « علل مصادفه » (Causes octcasionnelles) تنفذ معها إرادة الله . وليست العلاقة بين الجسم والنفس بخارجة على هذا المبدأ ، فلا يؤثر أحدهما فى الآخر كما كان يزعم ديكارت ، وإنما يخضعان لإرادة الله . فإذا ما تحركت يدى فليس معنى هذا أنى محركها ، وإذا ما خطر ببالى خاطر أو أحسست بعاطفة ما ، فليست هذه الظواهر من صنع نفسى ، بل الحركات الجسمية ، والأحوال النفسية أثر من آثار إرادة الله الذى اقتضت حكمته أن يكون هناك تطابق دائم بين الاولى والثانية .

لم يبتكر مالبرانش « مذهب المصادفة » ولم يهتد إليه عفوا ، وإنما وجهه نحوه ديكارت الذى اعتبر الجسم والامتداد شيئا واحدا ، فلكى تتحرك الأجسام لا بد لها من قوة خارجة عنها ، وقرر أن الله هو المصدر الأول للحركة ، وقال بالخلق المستمر (la création continuée) الذى يؤذن بتجدد تدخله تعالى فى حركة الكون وتغيره . وسبقه إليه جيلنكس (Geulincx1625 — 1669) أحد أتباع ديكارت الأقربين ، وإن كان لم يوضحه توضيحا تاما ، ولم يمنحه مثل ما منحه من النفوذ وذيوع الصيت . ولقد كان يرجو مالبرانش من هذا المذهب حل مشكلة الصلة بين الجسم والنفس التى شغلت جميع الديكارتيين ، بيد أن رد الأفعال كلها لله معناه رفع التكاليف السماوية وتعطيل المثوبة فإن من لا يعمل شيئا ليس من الإنصاف أن يعاقب على شىء وليس أهلا لأى نوع من أنواع الثواب . ودفعا لهذا يجيب مالبرانش أن كل ما فى الخطيئة من عمل صادر عن الله ، أما الخطيئة نفسها فمصدرها العبد لأن الله يريد بنا الخير بوجه عام ، وإرادتنا قد تتجه اتجاها آخر . إجابة شبيهة بإجابة بعض علماء الكلام المسلمين (ص ١٣٦ — ١٣٧) ، إلا أنها لا تحل هذا الإشكال القديم حلا مقنعا .

الرؤية فى الله (la vision en Dieu) : ليست الحركة والأعمال الإنسانية وحدها موقوفة على الله ، بل المعرفة أيضاً لا يمكن أن تتم إلا بمدد منه جل شأنه . ذلك لأن سبيل معرفتنا لشىء هو وقوفنا على

معناه ، والمعانى مُثُل ونماذج للأشياء موجودة أزلا فى علم الله ؛ فإذا ما شئنا أن نحصل على معلومات كان لا بد لنا أن نرتبط ونتصل بمصدر الحقائق جميعها . وما الإحساس إلا مناسبة أو مصادفة نرى عندها المعانى والأفكار فى الله ، فهو لا يوصِّل إلينا علماً ولا ينقل بنفسه حقيقة ولا يقوم دليلا مطلقاً على وجود العالم الخارجى ؛ ولولا الكتب المقدسة والتعاليم الدينية ما سلمنا بوجود هذا العالم . وليست النفس مصدر المعرفة ، لأنها غامضة فلا يصح أن تكون مبعث أفكار جلية واضحة ، ونهائية فلا يمكن أن ينتج عنها اللانهائى . وإذن عناية الله ورعايته الدائمة لازمة لنا فى حركاتنا وسكناتنا وعلمنا ومعرفتنا .

لا نظن أن هناك فيلسوفاً ممن أخذوا عن ديكارت لم يتعرض لنظرية المعرفة التى هى الدعامة الأولى للمذهب الديكارتى . بيدأن ما لبرانش يفترق عن أستاذه هنا كما فارقه فى توضيح الصلة بين الجسم والنفس ، فلا يقول معه إن المعانى والأفكار مخلوقة لله ، وإنما يعتبرها نماذج ومثلا قديمة أزلية كالمثل الأفلاطونية مقرها علم الله ، ويدخل فى بيان أصول المعرفة عنصراً صوفياً لم نألفه لدى ديكات ، إذ أنه يرى أن المعرفة ضرب من الفيض أو الاتصال بالله لنرى فى علمه دقائق الأشياء وحقائقها . وبقدر ما يبعد عن ديكارت فى كل هذا بقدر ما يدنو من القديس أوغسطينوس . غير أن نظرية الرؤية فى الله كانت مثار جدل طويل بين المعاصرين : فبعضهم لا حظ فيها خروجاً واضحاً على المبادئ

الديكارتيــة ، ورأى البعض الآخر أنها تستلزم أن يشتمل علم الله على مثل ونماذج تعادل الجزئيات اللانهائية فى مظاهرها وأحوالها المختلفة. ومتعلقات علم الله أمر اختلف فيه الفلاسفة ورجال الدين ، فهل يقتصر هذا العلم القديم على الـكليات أم يجاوزها إلى الجزئيات ؟ ومهما يكن من أمر هــذه الاعتراضات فإن صاحب نظرية « الرؤية فى الله » قد صوّر المذهب العقلى بصورة ربما كانت أبلغ فى بابها مما انتهى إليه ديكارت .

لقد نجح مالبرانش فى صبغ فلسفته بصبغة مسيحية ، وبذلك استطاع أن يجتذب نحوه الجمعيات الدينية ؛ فرُددت تعاليمه فى معبد الأراتوار ولدى جماعة اليسوعيين فى أخريات القرن السابع عشر . وأقبل عليها بعض الـكاتبات والمثقفات من السيدات الفرنسيات وعُنين بدراستها فى المجتمعات والأندية الخاصة . وبالرغم من أنه لم يفارق الحياة إلا بعد أن شاهد نشأة المذهب التجريبى الإنجليزى ونهوضـه فإن ذلك لم يؤثر فى فلسفته ولم يضعف نفوذها . وإنا لنرى لها فى فرنسا وإيطاليا وإنجلترا أنصاراً عديدين أثناء القرن الثامن عشر اعتمدوا عليها فى معارضة دعاوى التجريبيين وحججهم .

حـ — ليبنتز (Leibniz 1646 1716)

لا نظن أن بين مفكرى القرن السابع عشر بل والتاريخ الحديث

جمعه شخصية أعرض أو أشمل من ليبنتز، فقد أبى إلا أن يلم بأطراف البحث الإنسانى قديمها وجديدها، وأن يتعمق فى كل ويدلى فيه برأى خاص. فأحاط بعلوم القانون والتشريع وسن فيها سنناً صالحة، وعرض للمشاكل السياسية وشغل بها علماً وعملا، وكان له بالتاريخ غرام كبير دفعه لأن يكتب فيه بحوثاً فريدة فى بابها، وأوغل فى العلوم الرياضية إلى حد أنه لم يدع نظرية إلا بحثها ولا مبدأ إلا خبره، وانتهى فيها إلى نتائج لا تزال ذخيرة الإنسانية حتى اليوم. ولم يهمل التجربة مع كل هذا بل انخرط فى سلك بعض الجمعيات العلمية السرية، وقام ببعض التجارب فى الكيمياء والطبيعة. وأما الفلسفة والدين فكانا شغله الشاغل وعمله الدائم، فضم آراء القدامى إلى المحدثين وجدَّ فى أن يقرب المسافة بين الكاثوليك والبروتستنتيين. وما أشبهه فى هذا بأرسطو: فهما إلى حد ما من أصحاب دوائر المعارف، قد ملئا رغبة فى تتبع نظريات السابقين ومناقشتها وتحريرها أو اختيار أدقها وأصلحها. وكل ما بينهما من فارق يرجع إلى الأجيال التى عاشا فيها، فبينما الفيلسوف اليونانى يجمع بواكير العقل الإنسانى ويعرضها إذا بليبنتز يتصدى لتطور طويل المدى ويبحث فى تراث اليونان والرومان، والغرب والشرق، والمسيحية والإسلام، وآثار النهضة والعصر الحديث. وليس فى وسعنا أن نتعرض هنا لنواحيه العديدة المختلفة، وإنما يكفينا أن نقدم صورة مصغرة عن آرائه الفلسفية الهامة بعد أن نمهد لها بلمحة قصيرة عن حياته ومصنفاته.

١ — حياته :

ولد ليبنتز سنة ١٦٤٦ بليبتزج فى وسط علمى حببه فى الدراسة والبحث منذ نعومة أظفاره ؛ فقد فتح أمامه أبوه ، وهو الأستاذ فى الجامعة ، باب الأدب والتاريخ ، وعلمه اللاتينية واليونانية ، وأراد به أن يتخصص فى الفقه والقانون . ولكن حبه الزائد للاستطلاع حمله على أن يقرأ كل شىء ويقف على كل شىء ، فدرس الفلسفة والرياضيات على كبار الأساتذة المعاصرين ، وتتبع مفكرى اليونان والمسيحيين ، ثم انتقل إلى مشاهير المحدثين أمثال بيكون وغاليليو وديكارت . واتصل بجمعية علمية سرية فى نورمبرج رغب ديكارت من قبل أن يلتحق بها فلم يفلح ، وأضحى كاتم سرها وموضع ثقتها وقام فيها ببعض التجارب الكيميائية . وفى خلال مرحلة التكوين هذه لم يتردد فى أن يكتب ويؤلف ، وظهرت له عدة رسائل تقدم بواحدة منها إلى البكالوريا ، وأعد بحثاً مستفيضاً للحصول على لقب الدكتوراه فى القانون .

بيد أنه رأى أن ثقافته لا تكتمل وعلمه لا يتم إلا بشىء من الرحلة والانتقال ، فيمم وجهه سنة ١٦٧٢ شطر باريس أكبر مركز علمى لعهده ، ومكث هنالك نحو أربع سنوات استطاع فيها أن يجيد الفرنسية وأن يتصل بأرنو وبسكال وغيرهما من مفكرى الفرنسيين . وقد حاول عبثاً أن يحمل لويس الرابع عشر على فتح مصر ليضعف بذلك سلطان العثمانيين خصوم الثقافة الغربية فى رأيه . وانتهز فرصة

وجوده فى باريس فقصد لندن وتوثقت العلاقة بينه وبين بعض علمائها . وما إن قضى بغيته من هاتين العاصمتين حتى عاد إلى ألمانيا ثانية ماراً فى طريقه بهولندة ، حيث التقى باسپينوزا وتبادل معه الحديث فى بعض الموضوعات الفلسفية .

وقد اختار لمقامه من بين العواصم الألمانية مدينة هانوڤر التى عين مديراً لمكتبتها ولازمها إلى أن مات سنة ١٧١٦ ، اللهم إلا فى رحلات قصيرة إلى برلين وليپتزج أو النمسا والروسيا . وفى هذه الفترة الأخيرة والطويلة من حياته تابع أفكاره وتوسع فيها وعُنى بتدوينها وتحريرها ، وراسل العلماء والفلاسفة ورجال الدين مناقشاً هذا وراداً على ذاك ، وأصدر فى ليبتزج مجلة تحوى الكثير من آرائه ، وكوّن فى برلين جمعية علمية شبيهة بمجمعى باريس ولندن العلميين . ولم يمنعه كل هذا من السير فى طريق إصلاحاته الاجتماعية والسياسية والدينية ، فرغب فى أن يزيل أسباب الجفاء بين قيصر الروسيا وإمبراطور النمسا ، وطمع فى أن يكون « صولون » الروسيين الثانى ومشرعهم المنتظر كى يخرج بهم من الهمجية والوحشية إلى الحضارة والمدنية ، وأحب أن تعود إلى العالم المسيحى وحدته واجتهد فى ربط الكنيسة الجديدة بالكنيسة القديمة .

هذه حياة ملأى بجلائل الأعمال تشهد بنشاط زائد ورغبة صادقة فى خدمة العلم والإنسانية . ولئن كان ليبنتز قد فشل فى كل

محاولاته العملية سياسية كانت أو دينية فما لا شك فيه أنه نجح النجاح كله فى مهمته العلمية النظرية . ولئن كانت السياسة قد استطاعت أن تصرف عنه الأنظار فى سنواته الأخيرة وأن تدعه يفارق هذه الدار مجهولا أو شبه مجهول بعد أن كان علماً من أعلامها وإماماً من أئمتها ، فإن العلم خلّد ذكره ورفع شأنه وسيخلده إلى الأبد .

٢ — مصنفاته :

لقد خلف ليبنتز ثروة عاليـــة طائلة تبلغ ، فيما عدا الرسائل والمقالات الصحفية ، مائة مؤلف أو يزيد ؛ غير أنه لم ينشر منها أثناء حياته إلا النزر اليسير ، ولا يزال قدر منها مخطوطاً حتى اليوم . كتب بعضها بالألمانية لغته الوطنية ، والبعض الآخر باللاتينية لغة العلم فى ذلك العهد ، وطائفة غير قليلة بالفرنسية ، لغة الثقافة الجديدة التى تعلمها بعد أن جاوز العشرين ، وكانت عزيزة عليه . على أنه فى نزعته العالمية ما كان يتقيد بلغة خاصة ، بل كان يرجو أن يضع لغة علمية يستعملها الجميع على اختلاف أجناسهم وشعوبهم . وتدور مؤلفاته فى جملتها حول الدراسات التى اشتغل بها ، فنها ما يتصل بالقانون والتاريخ والسياسة والدين ، وما يبحث فى الفلسفة والرياضيات ؛ ويعنينا هنا خاصة كتبه الفلسفية ، وفى مقدمتها :

(١) « مذهب جديد فى طبيعة الجواهر واتصالها »

(Système nouveau de la nature et de la communication des substances).

الذى وضعه سنة ١٦٩٥ ووضح فيه العلاقة بين الجسم والنفس ، وعرض نظرية « التناسق الأزلى » فى أجلى مظاهرها ، وبين أثر الله فى الكون .

(٢) « مقالات جديدة فى العقل البشرى »

(Nouveaux Essais sur l'entendement humain).

وهو أهم مؤلفاته الفلسفة وأعظمها ، كتبه سنة ١٧٠٣ ليرد به على نظرية لوك فى المعرفة ، ويعارض كتابه المشهور « مقالة فى العقل البشرى » . إلا أن الفيلسوف الإنجليزى قد مات ولما يُظهر ليبنتز مؤلفه ، ففضل أن يبقى مخطوطاً كى لا يناقش علناً من لا يستطيع الإجابة ، ولم يُنشر إلا بعد وفاته بنحو نصف قرن سنة ١٧٦٥ .

(٣) « العدالة الإلهية » (La Théodicée) ، وهو أشهر كتبه والوحيد الذى نشره بنفسه سنة ١٧١٠ ؛ ويتعرض فيه لمشكلة الخير والشر ، والجبر والاختيار .

(٤) « مبحث الذرات الروحية » (La Monadologie) ، وهو آخر مصنفاته ، أتمه سنة ١٧١٤ ، وأهداه إلى الأمير أوچين دى ساڤوا الذى اغتبط به اغتباطاً كبيراً وعده من أغلى تحفه النفيسة . وفيه يلخص ليبنتز كل فلسفته تلخيصاً دقيقاً شاملا .

٣ — فلسفته :

لعل أخص خصائص الفلسفة الليبنتزية أمران هما التوفيق والابتكار . فبعد أن قرأ ليبنتز كل شيء ، وألم بأطراف البحث الإنسانى أخذ يوفق بين متنوع الآراء ومتعدد المذاهب . والاطلاع الواسع مدعاة الجمع والتوفيق غالباً ، هذا إلى أنه بفطرته كان ميالا إلى الوصل والربط والتقريب بين الأطراف المتباعدة ، وما كان يعنى بنقائص من سبقوه بقدر ما عنى بحسناتهم . وقد رأيناه عمليا يقرب الروسيا إلى النمسا ، والبروتستنتية إلى الكاثوليكية ، ودعا إلى حلف الدويلات الألمانية الصغيرة ضد العدوان الفرنسى . ومن الوجهة النظرية لم يكن أقل رغبة فى الجمع والتوحيد ، بل تكاد تكون فلسفته وبحوثه محاولة توفيق مستمرة ؛ فهو يوفق بين المادة والروح ، والميكانيكية والديناميكية ، والفاعلية والغائية ، والطبيعة والرياضة ، والمنطق والميتافزيق ، والفطرة والاكتساب ، والجبر والاختيار ، والعناية الإلهية ووجود الشر فى الكون ، والفلسفة والدين . ولقد جمع بين المتعارضين ، ولاءم بين القديم والحديث ، ووحد فى شخصه ديكارت وأرسطوطاليس ، ونهض بالقديس توماس والفلسفة المسيحية عامة بعد أن أعرض عنها المحدثون ورجال عصر النهضة .

بيد أنه ما كان يوفق على طريقة الإسكندريين أو المدرسيين ، فيكتفى بأن يضم الآراء بعضها إلى بعض ، ويخلط أفلاطون بأرسطو

والرواقية بالأبيقورية ، بل كان يبحث كل رأى على حدة ويتعمق فيه إلى أن يتبين صوابه فيحفظه وخطأه فيرفضه ؛ لهذا عد بين أنصار « مذهب الاختيار » (eclecticism) . على أنه وإن تأثر بالسابقين وأخذ عنهم ، قد ابتكر الجديد وأضافه إلى أعمالهم بحيث أضحى ذا فلسفة قائمة بذاتها لها خصائصها ومميزاتها . وإذا كنا نعده بين الديكارتيين فإنه من أشدهم حملة على ديكارت وأكثرهم خروجاً على نظرياته ، وإذا كان قد بدأ الفلسفة وهو ديكارتى مخلص فإنه لم يلبث أن رسم لنفسه سنة جديدة ونهج منهجاً خاصاً . والفلسفة والعلم فى رأيه فى تقدم مطرد يساهم كل فيه بنصيب ، فالمشارقة خلفوا لنا الشيء الكثير عن فكرة الألوهية ، واليونان اهتدوا إلى تكوين العلم ووسائل البرهنة ، والرومان وضعوا مبادئ القانون والتشريع ، والمدرسيون استخدموا الفلسفة استخداماً صالحاً فى نصرة الدين ، وها هم أولاء المحدثون يتوسعون فى طرائق البحث التجريبى والنظرى . فلنستفد من كل هذا ، ولنؤد واجبنا إن استطعنا فى تنشيط هذه الحركة الفكرية الإنسانية .

شُغل ليبنتز بنفس المشاكل التى شغلت معاصريه ، فبحث عن الحركة وأسبابها والتغير وعلله ، ونظر فى أصل المعلومات وطريق تكوينها ، وبين الصلة بين البارئ ومخلوقاته ؛ وهذه هى النقط الثلاث التى تتلخص فيها فلسفته ، فهى تشتمل على ثلاث نظريات رئيسية : نظرية الجوهر ، ونظرية المعرفة ، ونظرية الألوهية . ولم يفته أن

يعرض للمنهج العلمى الذى استطاع بيكون وديكارت أن يوجها نحوه أنظار رجال القرن السابع عشر عامة .

بحوثه المنطقية والرياضية :

تعميم البرهنة الرياضية : يعوّل ليبنتز على التجربة ويدعو إلى جمع كل الملاحظات الممكنة ، لأن ذلك وسيلة كشف عالم الواقع وسبيل تغذية البذور الفطرية الموجودة فى الإنسان ؛ وقد كان لمقامه فى نورمبرج بين تلك الجمعية العلمية التى أشرنا إليها من قبل ما دفعه لأن يقوم ببعض التجارب بنفسه . غير أنه لم يضف إلى منطق الاستقراء شيئاً يعتد به ، ووجه كل همه نحو منطق القياس . وكان لدراسته الرياضية العميقة ما مكنه من أن يسير فى الطريق التى رسمها ديكارت وأن يتوسع فيها . ولا شك فى أن البرهنة الرياضية أسمى صور البرهنة الممكنة ، فجدير بنا أن نطبقها على العلوم جميعها لا فرق بين الطبيعة والميتافزيق ، والمنطق والأخلاق . وقديماً استطاع أفلاطون أن يبرهن على بعض القضايا الميتافزيقية برهنة رياضية ، كما استطاع الرومان أن يضعوا أصول التشريع فى قوالب مضبوطة . وما البرهنة الرياضية إلا ضرب من التنسيق والتنظيم الذى يعتمد على تعاريف واضحة يمكن أن نستخلص منها حقائق جديدة ، وذلك بأن نحل قضية محل أخرى لعلاقة ثابتة بينهما ، وهذه العلاقة هى التى تضطر الذهن لأن يستنتج

نتيجة خاصة . فأساس البرهنة الرياضية إذن هو تلك المبادئ الثابتة والأفكار الأولية التى تعتمد عليها ؛ وإذا كنا نريد تعميمها وتسهيلها فلنستقص هـذه الأفكار ونحصها ثم نضع لها رموزاً وإشارات تدل عليها ، وهذا هو الهدف الذى صوَّب إليه ليبنتز طول حياته .

اللغة العلمية العالمية : كان يرمى أولا إلى جمع وتكوين «ألف باء» الفكر الإنسانى ، وذلك بأن يحصر الأفكار البسيطة التى تجول بخاطرنا ، ويبين الأفكار المركبة التى تنتج عنها أو تترتب عليها . وإذا ما تم له وضع هذه القائمة التى لا تغفل فكرة ما ، عمد ثانياً إلى الرموز والإشارات فاتخذ منها ما يدل على هذه الأفكار وما يترجم عنها . وبذلك يمكننا أن نكون لغة علمية عالمية (une Caractéristique universelle) ، وهذا هو الحلم الذى كان يرجو تحقيقه يوماً ليذلل صعوبة البرهنة والاستدلال ؛ إذ أنه كان يعتقد أنا بعد ذلك نستطيع أن نقول دائماً لنحسب بدل أن نقول لنناقش ، وتصبح البرهنة عملية حسابية مضبوطة بعيدة عن غموض الألفاظ ولَبْس العبارات . ولقد بدأ فعلا فطبق فكرته على أضرب القياس وعبر عنها برموز خاصة .

لا نظننا فى حاجة أن نلاحظ أن ليبنتز تأثر فى هذا المنهج الرياضى بديكارت ، ولكنه لم يقف عند تعاليم أستاذه ولم يسلم بها جميعها . فهو يبغض الشك الديكارتى الذى يستطيع القضاء على أية حقيقة فلسفية ، ويعز رفعه بعد أن يوجد . ولا يقنع بالوضوح ليكون أساساً لليقين ، بل

يدعو إلى المبالغة فى التحليل والبرهنة على كل شىء حتى المبادئ المسلمة المشهورة . ويمعن فى الطريق الرياضى إلى حد أنه يرمى إلى إحلال الرموز والإشارات محل الألفاظ والعبارات فى البرهنة العادية، فسبق بذلك عصره بنحو قرنين ، وتنبأ بالمنطق الرياضى والهندسة غير الإقليدسية التى لن تولد إلا فى القرن التاسع عشر . وقد مهد بمحاولته تكوين لغة علمية لفكرة اللغة العالمية التى لا تزال مطمح أنظار كثيرين ؛ وكان فى عنايته بالعلاقات التى تربط قضية بأخرى أقرب إلى أرسطو منه إلى ديكارت الذى ترك هذه العلاقات جانباً وشغل بسير الفكر وأعماله أثناء البرهنة .

حساب الجزئيات (le Calcul infinitésimal) : سادت فكرة اللانهائى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وخرجت من دائرة الميتافزيق إلى دائرة الرياضة والمنطق والطبيعة . وحاول بعض الرياضيين بوجه خاص أن يضع قوانين للكميات اللامتناهية فى الصغر ، وكان من نتائج ذلك كشف حساب الجزئيات – أو « حساب التفاضل » كما يسمونه أحياناً – الذى ادعى كل من نيوتن وليبنتز الاهتداء إليه أولا ، ولا يعنينا هنا أن ندخل فى هذه الخصومة الطويلة المنيفة ، ولا أن نقضى فيها بحكم فاصل وإن كنا أميل إلى الرأى القائل إنهما وصلا من طرق مختلفة ، وإن الرياضى الإنجليزى فى كشفه أسبق والفيلسوف الألمانى فى بحثه أعم وأشمل . وكل الذى نود أن نلاحظه هو أن هذا

الـكشف كان له أثره فى فلسفة ليبنتز عامة ، وفى الطبيعة وعلم النفس والمنطق خاصة .

ففلسفته فى جملتها مجموعة من اللوغارتمات شبيهة بلوغارتم حساب الجزئيات ، وأقرب مثل على ذلك قانون الاحتفاظ بالقوة ، نظرية الذرة الروحية ، ونظرية التناسق الأزلى ؛ وعلى العموم كل مبدأ عام لديه وسيلة لتوضيح جزئيات لا نهاية لها . وفيما يتعلق بالطبيعة مكنه هذا الكشف من دراسة ظواهر لم يكن هناك سبيل إلى درسها ، وساعده على صوغ القوانين الطبيعية فى عبارات أدق وأضبط . وأما علم النفس فيغلب على الظن أن اهتداء ليبنتز إلى عالم اللاشعور يرجع إلى فكرة الكميات اللامتناهية فى الصغر ، فإنه تخيل أن أعمال النفس مستمرة لا تنقطع إلى ما لا نهاية ، غاية ما فى الباب أن بعضها واضح والبعض الآخر غير واضح . وأخيراً كان لحساب الجزئيات أثره على المنطق الليبنتزى ، فقد أدخل فيه فكرة اللانهائى بدرجة واسعة ، وأعان على وضع المبادئ التى تقوم عليها البرهنة المنطقية ؛ فلا يقنع ليبنتز بمبدأ الذاتية وعدم التناقض الذى قال به أرسطوطاليس وردده المناطقة من بعده ، بل يضيف إليه آخر هو مبدأ السبب الكافى (le principe de la raison suffisante) ويريد به أن لكل ظاهرة سبباً حددها على شكلها الخاص . وإذا كان مبدأ الذاتية عماد المنطق العقلى فإن مبدأ السبب الكافى عماد منطق الواقع . وعن هذا المبدأ الأخير

يتفرع اثنان آخران هما مبدأ الاستمرار (le principe de continuité) ومبدأ اللاممتميزين (le pincipe des indiscernables) . فأما الأول فمؤداه أنه لا يمكن الانتقال من طرف إلى طرف إلا بتدرج مستمر ، فلا يوجد شيء دفعة واحدة لا فى عالم الذهن ولا فى عالم الواقع ، وطبيعة الأشياء تأبى الطفرة . وأما الثانى ، الذى يمد إلى حد ما من باب تسمية الشىء بضده ، فيقضى بأن ليس فى الطبيعة كائنان متشابهان من كل وجه ، بل لا بد من فوارق ذاتية تميزهما فوق اختلاف وضعهما فى الزمان والمكان ؛ لأن التشابه التام يتنافى مع الكمال الإلهى ولا يسمح بسبب كاف يفسر تقدم أحدهما على الآخر زمانا أو مكانا .

نظرية الجوهر :

هى نظرية الوجود ذهنيا كان أو حسيا ، روحيا كان أو ماديا ، لذا كانت موضوع بحث المناطقة والطبيعيين ومثار جدل بين الفلاسفة القدامى والمحدثين . فقديماً نحا كل من ديمقريطس وأرسطوطاليس بالجوهر منحى خاصاً وعرفه تعريفاً معيناً ، فبينما الأول يريد به ذلك الجزىء الذى لا يتجزأ ويفسر الكون تفسيراً ميكانيكيا محضا إذا بالثانى يطلقه على المادة والصورة اللتين هما عماد الأشياء كلها ، ويفسر الكون تفسيرا أقرب إلى الديناميكية . وقد تقاسم هذان التفسيران الرئيسيان

والمتقابلان التاريخ القديم والمتوسط وشطراً من التاريخ الحديث ؛ بيد أنه قدر لفكرة الجوهر الأرسطية نجاح وانتشاراً كثر من زميلتها الديمقريطية . وكانت الصور الجوهرية (les formes substantielles) بوجه خاص من أهم مسائل الفلسفة المدرسية وأعقدها . فلما جاء ديكارت لم يطمئن إلى صورة أرسطو ومادته ، وأخذ يفسر الجوهر تفسيراً يعارض تمام المعارضة التفسير الأرسطى ويمت بشيء من الصلة والنسب إلى الجوهر الديمقريطى . فقسم الجواهر إلى قسمين : مادية وروحيــة ، وميز الأولى بالامتداد والثانية بالتفكير ، وجردها جميعاً من أية قوة أو نشاط داخلى ، وانتهى إلى آلية الله هو محركها الأول والمحافظ على استمرار حركتها ، وقال بثنائية عز عليه وعلى أتباعه من بعده التوفيق بين طرفيها ، الأمر الذى قاد اسپينوزا إلى أن يقرر أن ليس ثمت إلا جوهر واحد قائم بنفســه وكل الكائنات الأخرى أعراضه ، ودفع مالبرانش لأن يشك فى وجود العالم الخارجى ويعزو التغير والحركة والعلم والمعرفة إلى الله جل شأنه .

ولكن فلسفة ديكارت ليست إلا « مدخل » الحقيقة ، ولا بد لليبنتز من أن يمعن فى قصرها الشامخ ويجوس خلاله ويقف على مافيه من تحف وأسرار . ولهذا كان يبدأ دائماً بأستاذه ، ثم يجاوزه إلى بحوث أدق وأعمق لينفذ إلى صميم الحقيقة سواءأ كان ذلك فى الطبيعة وما وراء الطبيعة أم فى المنطق وعلم النفس . وله على نظرية الجوهر الديكارتية مآخذ كثيرة أهمها :

(١) أنها تسوّى بين الجوهر والامتداد مع أن هـذا الأخير مجموعة أشـياء ، فهو مركب فى حين أن الجوهر فى كنهه وحقيقته واحد وبسيط .

(٢) وفوق هـذا فالامتداد وصف وعرض لا حقيقة قائمة بذاتها إذ أنه الحيز الذى يشـغله الجوهر ، بل هو ضرب من التجريد الذهنى الذى لا يسمح بتفسـير خصائص الأجسام ولا يساعد على توضيح قوانين الحركة .

(٣) وأخيراً لو كانت الأجسام امتـداداً فقط ما اختلفت فى حركتها ولا فى سكونها وما استطعنا أن نفسر لماذا يتطلب تحريك جسم مجهوداً أكبر من آخر ؛ والتسوية بين الجوهر والامتـداد تؤدى فى اختصار إلى سـلبية الأجسام وسكونها ورد الحركات كلها إلى الله .

المذهب الآلى ومذهب القوة أو الميكانيكية والديناميكية : إن المذهب الآلى المترتب على فـكرة الجوهر الديكارتية معيب فى الواقع من بعض نواحيه ، فإن التصادم الذى هو مبعث الحركات جميعها يتنافى مع مبدأ الاستمرار لأنه يقتضى تغيراً مفاجئاً فى السرعة أو الاتجاه ، هذا إلى أن الميكانيكية إن وضّحت ظواهر الأشياء فلا تنفذ إلى باطنها ، ولا بد لها من ديناميكية تكملها ، وإذا كان كل شىء فى الكون يبدو آلياً فوراء الآلية قوة خفية هى سر الحركة . ولقد مهد

ديكارت لهذا من قبل حين وضع على أساس فكرة الحركة الهندسية مبدأ ميتافزيقيا ، واعتبر أن إرادة البارئ جل شأنه هى منشأ حركة الكون وعلة الاحتفاظ بها . فليبنتز يوفق إذن بين الميكانيكية والديناميكية ، ويقرب ديكارت وغاسندى إلى أرسطو وأفلاطون ، ويحاول أن يمنح فكرة « الصور الجوهرية » و « العلل الغائيــة » التى طالما احتقرت فى أوائل القرن السابع عشر شيئاً من النفوذ والسلطان . فهو لم يتخل مطلقاً عن تأييده للمذهب الآلى الذى اعتنقه منذ اللحظة الأولى ، ولا عن الدراسات الرياضية التى أعارها قسطاً كبيراً من الأهمية ؛ ولكنه بعد أن تعمق فى بحثه للأشياء وجد أن الآليــة لا تستقيم بدون ديناميكية تؤيدها وتناصرها ، وأن الرياضة لا غنى لها عن الميتافزيقى . ويصرح أنه « حينما بحث عن أسباب الآلية الأخيرة وقوانين الحركة دهش كثيراً لملاحظته أنه لا يمكن الوقوف عليها فى الرياضيات ، بل لا بد من البحث عنها فيما وراء الطبيعة » .

ليس غريباً أن يكون أحد أتباع ديكارت من أنصار المذهب الآلى ، وإنما الغريب هو اعتناقه لمذهب القوة بجانب ذلك . إلا أنه يجدر بنا ألا ننسى أن ليبنتز نشأ فى وسط ألمانى مملوء بالأفكار الديناميكية والنظريات الأفلوطينية ، فدفعه هذا لأن يوفق بين القدامى والمحدثين ؛ ومن الخرق أن يحملنا تعلقنا بالحاضر على نسيان الماضى لا سيما ولدى بعض السابقين كنوز لا يصح إهمالها . وقد أبى

إلا أن يصور ديناميكيته بصورة واضحة ويدعمها على أسس متينة ، فوضع نظرية الذرة الروحية التى تعتبر حجر الزاوية فى بناء فلسفته والنقطة المركزية التى تدور حولها كل أبحاثه .

الذرة الروحية : لا شك فى أن ديمقريطس تنبه قديماً إلى وحدة الجوهر وبساطته حين تصوره جزيئاً لا يتجزأ ، ولكنه وقع فى تناقض مكشوف بزعمه أنه فى آن واحد غير قابل للقسمة ويشغل حيزاً ، فإن كل ذى حيز قابل للقسمة فعلا أو عقلا . فلم ير ديكارت بداً من أن يذهب إلى أن الجوهر امتداد قابل للقسمة إلى ما لا نهاية . وفى رأى ليبنتز أن فكرة الجوهر الديمقريطية واقعية وليست بصحيحة ، والفكرة الديكارتية صحيحة وغير واقعية . فإذا شئنا أن نحدد الجوهر تحديداً دقيقاً فلنرسمه على مثال يجمع بين الضبط والواقع ، وهنا يلجأ ليبنتز إلى عالم الأرواح فيستمد منه أكمل توضيح لهذه الفكرة ويتخذ من النفوس البشرية نموذج الكون بأسره . فالجوهر عنده كائن حى وذرة روحية — أو مناد (Monade) كما كان يسميه — كلها قوة ونشاط ونزوع دائم إلى العمل والحركة . ولهذه الذرة خصائص ومميزات ، فهى بسيطة لا شكل لها ولا امتداد ولا تقبل القسمة بحال ، وعنها تنشأ الأجسام والمركبات ، ولا تتكون ولا تفسد بنفسها ، بل لا بد لها من خالق يوجدها ويعدمها ، فتفيض عن البارئ جل شأنه كما ينبعث الضوء عن الشمس . وما أشبهها بعالم مستقل مكتف بنفسه

لانافذة له ، فلا تتأثر بعامل خارجى ولا تؤثر فيما دونها . وأخص خصائصها أمران : الإدراك والنزوع ، فهى كمرآة ينعكس عليها الكون بأسره ، وإدراكها درجات فمنه الواضح والغامض ، وهذا سر تنوعها وتميزها . فكل واحدة تدرك العالم على شكل خاص ، وتحمل فى طيها ما ضيه ومستقبله ، وفيها نزوع دائم إلى الانتقال من إدراك غامض إلى إدراك أوضح منه ، وهذا النزوع عماد ما فيها من قوة ونشاط . وهذه الذرات لا متناهية كخالقها ، ولا متشابهة لكمال الخالق ؛ ومبدأ اللامتميزين يقضى بأن ليس ثمت ذرتان روحيتان متشابهتان من كل الوجوه . وهى متفاوتة فى الرتبة تبعاً لدرجة إدراكها ، فأوضحها إدراكا أسماها ، وما دونه فى الإدراك أقل منه وهكذا . ويمكن قسمتها إلى ثلاث طوائف رئيسية :

(١) منادات ليس فيها إلا إدراك ونزوع فى أبسط صورهما ، وتحت هذا القسم يضع ليبنتز النبات والكائنات غير العضوية ، ففى النبات نزوع وإدراك ، وقد تحدث اليونان قديماً عن نفس نباتية .

(٢) ذرات روحية اقترن إدراكها بشىء من الحفظ والتذكر الذى يمكنها من السير على وتيرة واحدة والاحتفاظ بماض يكون فى الغالب مقياساً للحاضر ، وهذه هى طائفة الحيوان .

(٣) ذرات أخرى سما إدراكها حتى وصل إلى التعليل وفهم الحقائق الكلية والتنبؤ بالمستقبل ، وهذه هى فصيلة الإنسان .

فالتفاوت بين النبات والحيوان والإنسان فى الدرجة والرتبة لا فى النوع والحقيقة؛ وبين الإنسان والخالق، الذى هو مناد المنادات، طبقات من الملائكة والعالم الروحانى ذات إدراك أكمل وأسمى. فثنائية ديكارت لا أساس لها والعالم مملوء كله بالحياة، وما نسميه مادة ليس إلا الجانب السلبي والجزء الغامض فى المناد، فلا وجود المادة فى ذاتها ولا للعالم الخارجى تبعاً لذلك، وما تمليه علينا حواسنا إنما هو مجرد ظواهر تعبر عن الذرات الروحية الثابتة.

التناسق الأزلى (l'harmonie préétablie): لقد كان ليبنتز يحب التوافق والانسجام فى كل شىء، وكان يبذل جهداً عظيماً فى تحقيقهما إن لم يتوفرا فى أمر ما. فكان طبيعياً بعد أن كون العالم من ذرات روحية مستقلة أن يفكر فى عوامل ربطها، وقد انتهى إلى قانون عام تخضع له جميعاً. وملخصه أن الله أعد أزلا لكل ذرة نظاماً ثابتاً تسير عليه، فتبدو منسجمة ومتناسقة مع زميلاتها، ولا يمكن أن يتصور بينها تعارض بحال لأن هذا النظام من صنع الخالق الأعظم. ويمكننا أن نشبهها بفرقة موسيقية يوقع كل فرد من أفرادها بمعزل عن الآخرين لحنا على ضوء المذكرة الموضوعة أمامه، فتجىء الألحان كلها متناغمة ومنسجمة. هذا هو التناسق الأزلى الذى عده ليبنتز من مخترعاته الفلسفية الهامة، ورغب فى أن يسمى صاحب هذه النظرية. وقد استطاع أن يحل بواسطتها مشكلة الصلة بين الجسم والنفس التى

شغلت الديكارتيين من قبل ، ولم ينته واحد منهم فيها إلى حل مرض . فإن ما ذهب إليه ديكارت من التفاعل المتبادل بينهما (ص٢٦٠) غير مسلم ، وما قال به مالبرانش من علل المصادفة (ص٢٨٧) يتنافى مع الكمال الإلهى . أما اليوم بعد أن اكتشفنا قانون التناسق العام فإنا نستطيع أن نطبقه على النفس والجسم ، ذلك لأن هذا الأخير وإن يكن مركباً فله وحدة تجعل التناسق بينه وبين النفس كالتناسق بين جميع الذرات . ولئن خضع لقوانين الفاعلية وخضعت هى لقوانين الغائية فهما متفقان دائماً ، وهما شبيهان كل الشبه بساعتين أحكم صنعهما تمام الإحكام ووضعا بحيث لا تؤثر إحداهما فى الأخرى ، وأخذا يقيسان الزمن بطريقتين مختلفتين فإنهما تتطابقان باستمرار .

إذا كان ليبنتز قد باهى حقاً بشىء من أبحاثه فإنما كان يباهى بنظريتين اثنتين ويعدهما من محض اختراعه وابتكاره ، وهما حساب الجزئيات ونظرية الجوهر . ومن الغريب أنه لم ينازع فى شىء من آرائه بقدر ما نوزع فيهما ، وقد أشرنا سلفاً إلى ما كان بينه وبين نيوتن من خصومة فى كشف حساب الجزئيات . أما نظرية الجوهر أو « المناد » فيأبى بعض المؤرخين إلا أن يرد فضلها أيضاً إلى طبيب إنجليزى يظن أن ليبنتز قرأ له شيئاً فى هذا الموضوع أثناء مقامه فى لندن . على أن اللفظ والفكرة أقدم من هذا بكثير ، فإن جيوردانو برونو استعمل كلمة « مناد » قبل ليبنتز بنحو قرن أو يزيد ؛ والعالم

الليبنتزى فى ذراته الروحية المختلفة شبيه بعالم أفلوطين العقلى ، وقديماً سمى الاسكندريون « منادات » تلك الوحدات اللانهائية التى تمثل كل وحدة منها الكون بأسره . بيد أنه على الرغم من كل هذا يمكننا أن نقول إن ليبنتز صور نظرية الذرة الروحية تصويراً لم يسبق إليه ، وقال بديناميكية لم تعرف لدى الأفلوطينيين ؛ والكون فى رأيه مجموعة كائنات حية أو ذرات روحية كلها قوة ونشاط وإدراك ونزوع دائم إلى الانتقال من إدراك غامض إلى إدراك أوضح منه ، فليس ثمت مادة ولا جسم ولا زمان ولا مكان . وقد لاحظنا من قبل أن ما نسميه مادة إنما هو الجانب السلبي فى المناد ، وأن العالم الخارجى أمر ظاهرى ترتب على إدراكاتنا الغامضة ، أما المكان والزمان فهما مجرد اعتبارات ذهنية تدل على نظام تلاقى الجواهر أو تدرجها وتتابعها .

هذه نزعة روحية مثالية غالية ترمى إلى تصوير الكون بصورة عقلية خالصة ، ولقد كان لها بعض الأثر فى الدراسات الطبيعية أثناء القرن الثامن عشر والتاسع عشر . فإن ديناميكية ليبنتز ولدت مذهب الطاقة (The energetism) المعروف الذى لا يزال سائداً إلى اليوم . والعالم فى الحقيقة موزع بين المادة والروح ، فقد نرده إلى الأولى أحياناً أو إلى الثانية أحياناً أخرى . ولعلنا نسمو بالكائنات كلها حين نصعد بها إلى مستوى الإنسان ونفسر الكون تفسيراً روحيا ، إلا أنا فى تفسيرنا هذا نغلب جانباً على جانب ، ونعتبر الإنسان مقياس كل

شيء ، فتفوتنا الكائنات الأخرى ؛ وإذا كانت لغة الأرواح والنفوس تفهم لدى الإنسان والحيوان فإنها غير مألوفة عند الجماد والنبات . على أن القوة أو الروح التي اعتمد عليها ليبنتز غامضة ، وإن شئت فقل خفية ؛ فكأن توضيحه يحتاج إلى توضيح ، وكأنه بعد كل هذا المجهود العقلي والبحث المنسق قد أحال على مجهول . وفي اختصار يمكننا أن نقول إنه من المقبول والمعقول أن نتحدث عن روح وإدراك إذا كنا بصدد مشكلة المعرفة ، فإذا ما جاوزناها إلى مشكلة الوجود عز على الروحية والمثالية أن تقدم لنا حلا واضحاً أو تفسيراً تاماً ؛ ومن التناقض البين أن نلجأ في توضيح المادة إلى ما ليس بمادي مطلقاً .

نظرية المعرفة :

لقد وضع ديكارت دعائم المذهب العقلي الحديث وقال بالفطرة ورد الحقائق كلها إلى العلم الإلهي ، وقرر أن الطفل لا يولد إلا وقد زوده الله بالحقائق الثابتة والمبادئ العامة ، فليست النفس إذن صحيفة بيضاء ولا لوحة خالية من النقوش . ولكن فلاسفة الإنجليز وفي مقدمتهم لوك لم يرقهم هذا الحل ، ورموه بالقصور أولا لأنه بدل أن يفسر المعرفة يحيلها على علم الله ، وبالضعف ثانيا لأنه يناقض الواقع ، فإن المبادئ العامة لا تبدو لدى الأطفال والهمجيين كما تبدو لدى الشيوخ والمتحضرين . وذهبوا إلى أنه لا طريق إلى المعرفة

إلا التجربة سواء أكانت خارجية أم داخلية ، فكل معلوماتنا مستمدة من عالم الحس مباشرة أو بالواسطة ، ذلك لأن الذهن قد يستخلص أموراً مما تمليه الحواس بواسطة التفكير والتأمل الباطنى ؛ « فليس فى العقل إذن شىء إلا وقد مر بالحواس » .

إزاء هذين المذهبين المتقابلين ، مذهب الفطرة ومذهب التجربة ، لم ير ليبنتز بداً من أن يوفق أو يختار . وقد كان دائما إلى التوفيق أميل ، فانتهى إلى حل وسط يأخذ بطرف من رأى ديكارت وطرف من نظرية لوك . وقال بالفطرة مع الأول ولكنه أراد بها معنى خاصا ، فاعتبر الأفكار والمبادئ العامة مجرد استعدادات كامنة فى النفس لا نشعر بها ؛ وبذا يسقط اعتراض لوك المتعلق بالأطفال والهمجيين ، فإن هؤلاء مزودون كغيرهم بالمبادئ العامة وإنما ينقصهم الانتباه ليستحضروها ، وكم من أفكار موجودة فى الذهن دون أن نشعر بها . غير أن هذه الاستعدادات الفطرية فى حاجة إلى إثارة الحواس كى تنتقل إلى مرتبة الشعور ، وفى هذا ما يثبت أن نظرية لوك ليست خطأ كلها ، بل فيها قدر من الصواب لا ينكر . فيأخذ ليبنتز إذن بالفطرة ليفسر يقين الحقائق وعمومها ، وبالتجربة ليبين وظائف الحواس وأثرها . ولولا الفطرة ما أفدنا من أية صورة حسية ، ولولا التجربة لبقيت الاستعدادات الكامنة فى حال سلبية أو شبه عدمية . وإذا كان النظر السطحى يحملنا على اعتقاد أنا نعمل ونفكر تحت تأثير الأشياء فإن التأمل

العميق يعرفنا أن كل شيء حتى الإدراكات والانفعالات إنما تنبعث من قرارة نفوسنا فى فطرة تامة.

ليست فكرة الحقائق الكامنة فى النفس التى عول عليها ليبنتز فى حل مشكلة المعرفة والتوفيق بين ديكارت ولوك بجديدة فى بابها، فقد سبقه إليها أفلاطون الذى يرى أن النفس وقد عاشت فى عالم المثل قبل أن تتصل بالجسم لا تزال محتفظة بذكريات ذلك العهد، ثم تجيء الصور الحسية فتذكرها بما كانت عرفته من قبل. فالمعرفة الليبنتزية ضرب من التذكر الأفلاطونى، وإن كان ليبنتز لا يمنح العقل ذلك السلطان الذى منحه أفلاطون إياه. ولكن الجديد لدى الفيلسوف الألمانى هو القول بتنوع الإدراك والتفرقة بينه وبين الشعور؛ فالذهن فى عمل مستمر، ولا تنتقل النفس من حال إلى أخرى فجاءة مطلقاً، فنحن لا نستيقظ دفعة واحدة بل بالتدريج، وأثناء النوم يقوم الذهن بأعمال لا نشعر بها، ورب صوت ضئيل نتنبه إليه فنسمعه، وآخر قوى نذهل عنه فلا نحس به، وإن كان قد ترك فى الذهن أثراً غير واضح. وما القضايا العلمية والمبادئ الثابتة التى نسلم بها جميعاً إلا إدراك صاحبه شعور تام، فالشعور إذن أسمى مراتب الإدراك. وليس هناك شك فى أن ليبنتز أول من تنبه إلى هذه التفرقة ومهد بذلك لنظرية «العقل الباطن» التى كان لها شأن يذكر فى الأبحاث السيكلوجية فى أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

الإله :

أظننا لاحظنا فيما مضى أن فلسفة ليبنتز فى عناصرها الرئيسية تقود إلى فكرة الألوهية ، فإن الذرات الروحية فى نشأتها وتناسقها تستلزم صانعاً حكيماً يوجدها ويسيرها على نظام ثابت ، والحقائق الأزلية والمبادئ الفطرية تقتضى عقلا علويا يجود بها على النفوس البشرية . ولقد شغل رجال القرن السابع عشر عامة والديكارتيون خاصة بهذه الفكرة ، وكان يعنيهم أن يبرهنوا على وجود الله أولا ، ويحددوا صفاته ثانياً ، ثم يبينوا الصلة بينه وبين العالم ثالثاً . ولم يتردد ليبنتز فى أن يعرض لهذه النقط الثلاث مستعيناً بآراء من سبقوه ، ومحاولا توضيحها أو تكميلها والتعمق فيها .

فسلك فى البرهنة على وجود الله مسلك ديكارت منقحا فيه ومهذبا ، واستخدم برهان الاحتمال المشهور (a contingentia mundi) واضعا إياه فى شكل من أتم أشكاله . وذلك أنه فرق بين الممكن والواقعى والضرورى ، فالأول ما احتمل الوجود والعدم ، والثانى ما وجد بعد عدم ، والثالث هو الموجود أزلا الذى يستحيل ضده والمستغنى عن البواعث والعلل . ومبدأ السبب الكافى يقضى بأن الممكن لا يصبح واقعيا إلا بواسطة علة أخرى ضرورية تمنحه الوجود ، فوجود العالم دليل إذن على وجود البارئ جل شأنه الذى صيره واقعيا بعد أن كان محتملا وممكنا . وإلى هذا البرهان الطبيعى

يضيف ليبنتز برهانا ميتافزيقيا سبق لديكارت والقديس أنسلم (St. Anselme 1033—1109) أن استعانا به على إثبات وجود الله ، وملخصه أن فكرة الألوهية فى كمالها وسموها تستلزم الوجود ، لأن العدم والكمال متنافيان . وكمال الله فوق كل كمال ، وأيسر صورة تقربه إلى أذهاننا هى النفوس البشرية بما فيها من صفاء ونقاء ، على أن هذه ليست فى الواقع إلا قطرة من بحر كماله العظيم . ثم يختم ليبنتز هذه السلسلة ببرهان من براهين الغائية ملاحظا أن ما فى الكون من تناسق ونظام يستدعى حكمة عالية وعقلاً مدبراً .

وأما صفات الله فأخصها فى نظره القدرة والعلم والإرادة ، فبقدرته يخلق جل شأنه الجواهر كلها ويحول الممكنات إلى أمور واقعية ، وبعلمه يحيط بالحقائق المختلفة ويلم بالمبادئ والماهيات ، وبإرادته يرجح ممكنا على آخر ويوجد العالم على أكمل صورة ممكنة . والخلق عمل الله الدائم الذى يحول الممكن إلى موجود ؛ وقد خلق العالم على مقتضى علمه فجاء منظما مرتبا لا شذوذ فيه ولا استثناء بل تستتبع كل علة معلولها وتخضع كل ظاهرة لأسبابها ، وبحسب إرادته فأحسن خلقه وصوره فى أكمل صورة . وما يبدو فيه من عيب ونقص أو آلام وشرور لا يتنافى مع كماله وإتقانه فى شىء ، لأن الشرور الجزئية لا تتعارض مع الكمال العام ، ورب شر جاب خيراً لا يمكن تحقيقه بدونه .

التفاؤل (L'Optimisme) : إن مشكلة الشر والتوفيق بينها وبين العناية الإلهية من المسائل التى شغلت ليبنتز منذ زمن بعيد ، ولكنه وجه نحوها عناية خاصة فى العشرين سنة الأخيرة من حياته على إثر ظهور « المعجم التاريخى » الذى وضعه بيل (Bayle 1647 -1706) ولاحظ فيه بعض مظاهر الشر والألم التى تتعارض مع العناية الربانية . وأقام من نفسه مدافعاً عن هذه الاعتراضات ، وأودع دفاعه هذا كتابَ « العدالة الإلهية » الذى يعد أتم وأشمل بحث فى هذا الباب . وأخذ ينادى بأن ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، وأن العالم على أكمل صورة ممكنة ، لأن الكمال والإحسان والحكمة الإلهية لا يصدر عنها إلا الكامل . بيد أن القول بكمال العالم ليس معناه تجريده من الشرور بل هى موجودة ومتنوعة ؛ فهناك شر ميتافزيقى كالنقص الذى نلحظه فى مظاهر الكون ، وطبيعى كالمرض والجوع وكل مظاهر الألم المختلفة ، وأخلاقى كالخطايا والمعاصى الإنسانية . ومع ذلك فهذه الشرور لا تتنافى مع كمال العالم فى شىء لأنها جزئية والعالم خير فى جملته ومجموعه . ومن التناقض أن نتحدث عن عالم مخلوق كامل من كل وجوهه ، لأن الخلق نفسه يؤذن بالنقص والاحتياج . على أن فى الشر تنويعاً والتكرار مملول ولو فى أعز الأشياء وأطيبها ؛ وبعض الشر يساعد على تحقيق الخير ، فالخطأ طريق الصواب أحياناً ، والمعلومات الناقصة تبعث على تحصيل معلومات أتم منها ، وفى وجود الشر بجانب الخير ما يظهر

جمال الحياة . فليبنتز متفائل إذن يرفض كل اعتراضات المتشائمين .

الشر موجود منذ وجد العالم ، وقديماً تساءل الفلاسفة والباحثون من شرقيين وغربيين عن حقيقته ومصدره . ففريق يغلبه ويعد العالم شراً كله وهؤلاء هم المتشائمون ، وفريق يعتبره شرطاً من شروط الخير ووسيلة من وسائله وهؤلاء هم المتفائلون . غير أن التسليم بوجود الشر يستلزم البحث عن أصله ومنشئه ، وإذا كان الإله هو الخير المطلق فكيف يصدر الشر عنه ؟ وهذا هو الذى دفع زرادشت قديماً لأن يقول بإلهين إله للخير وإله للشر (ص١٦ — ١٧) . وليبنتز يرد الخير والشر إلى الله ، ولا يرى فى صدور الشر عنه سبحانه وتعالى نقصاً مطلقا لأن ما هو شر فى ذاته خير بالنسبة إلى جملة العالم ومجموعه . ولكن لا يفوتنا أن نلاحظ أن فى هذه النسبة تحديداً لقدرة البارئ جل شأنه ، إذ أنه يقصر الخلق على كمية معينة من الشر وهذا القصر تحديد ولا شك ؛ ففى سبيل العناية الإلهية يضحى بشىء من مظاهر القدرة الربانية .

لعلنا لاحظنا بعد كل الذى تقدم أن فلسفة ليبنتز تلتقى مع فلسفة ديكارت فى نواح كثيرة : فهى عقلية مثلها تعتبر العقل أساس المعارف الإنسانية وعمادها ، وروحية ترى فى الروح أوضح الحقائق وأثبتها ، ومؤلهة تبحث فى كمال الإله جل شأنه عن سر الكون وأسبابه . إلا أن ديكارت يقف عند تفكيره الخاص ويقصر نفسه على دائرة معينة

فى حين أن ليبنتز يوسع مجال أفقه ما استطاع ، ويغذى أبحاثه بأكل نظريات التاريخ القديم والمتوسط والحديث ، وبذا استطاع أن يتدارك ما فات أستاذه ويتم ما بدأه ويقوم معوجه ، ويعد فلسفة خصبة منسقة النواحى والأطراف . غير أن خصبها وتشعبها حال دون المعاصرين والإلمام بها ، ولا سيما وهى موزعة بين مؤلفات عدة لم ينشر منها إلا قليل أثناء حياة ليبنتز أو بعد موته مباشرة ، وليس من بينها كتاب جامع يعطى القارئ فكرة عامة ويسمح له بنظرة شاملة ، اللهم إلا « مبحث الذرات الروحية » وهو مختصر جداً بحيث يعز على كثيرين الاستفادة منه ما لم يقفوا على تفاصيل أوسع وأشمل . ولا أدل على هذا من أن ولف (Wolff 1697—1754) وهو تلميذه الأكبر لم ينجح فى عرض آرائه عرضا كاملا ، وإنما لخصها تلخيصا مدرسيا ناقصا بقى عماد الجامعات الألمانية إلى مقدم كانت . وقد تأثر هذا الأخير وجميع أتباعه من غير جدال بالفلسفة الليبنتزية ، وفى الوقت الذى يظن فيه أنه يعارضها نراه يقتفى أثرها وينتهى أخيراً عند كثير من مسائلها . على أن هـذه الفلسفة فى سعتها وغناها ما كانت لتقف عند التفكير الألمانى فحسب ، بل عافيها من مبادئ جديدة وأفكار قيمة وجهت العلم والفلسفة الحديثة عامة وجهة صالحة ، وسلكت بهما سبل بحث أدق وأعمق .

الفصل الخامس

الفلسفة الانجليزية

فى القرن السابع عشر والثامن عشر

إذا كان ديكارت قد نحا بالفلسفة منحى عقلياً نظرياً ، فإن بيكون سلك بها مسلكا تجريبياً ، ووضع بذلك دعائم التفكير الانجليزى فى التاريخ الحديث . ولقد كان فى مسلكه هذا فى الواقع انجليزياً فى نزعته ، ومعبراً عن بيئته فى دعوته ، فسن لمن جاءوا بعده سنة صادفت هوى من نفوسهم فاستمسكوا بها وساروا عليها . وعلى الرغم من أن العلم والفلسفة لا وطن لهما فانهما يخضعان إلى مدى بعيد لقوانين الزمان والمكان والانجليز كانوا ولا يزالون عمليين تجريبيين ، يعتدون بالحس والمشاهدة كل الاعتداد ، وإذا ما تشبثوا بأهداب الخيال حيناً فلا يلبثون أن ينكصوا على أعقابهم مسرعين إلى عالم الحقيقة والواقع . وإن هذه النزعة الواقعية لتبدو فى مظاهر تفكيرهم المختلفة من فلسفة ودين وسياسة وأخلاق طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فالفلاسفة يحاولون أن يردوا المعلومات كلها إلى الحس والتجربة ، وأنصار الديانة الطبيعية ينكرون المعجزات والسمعيات ويحملون حملة قاسية على القسس وأدلتهم النقلية ويدعون إلى إثبات وجود الله

بواسطة الآيات الكونية والمشاهد الإنسانية ، والسياسيون يرفضون دعوى المَلَكية المقدسة ويريدون أن يجمعوا السلطة فى يد الشعب الذى هو مصدر الحقوق والواجبات ، والأخلاقيون أخيراً ينزلون من سماء المثل العليا التى أحكم صنعها مفكرو اليونان إلى أرض اللذائذ والشهوات التى تسيّر بنى الإنسان .

حقاً إنا نلاحظ إلى جانب هـذه النزعة اتجاهات تخالفها بل وتناقضها أحياناً . ففى القرن السابع عشر نرى أفلاطونى كمبردج ، تلك البقية الباقية من أفلاطونية عصر النهضة ، يعارضون لوك ويقولون بالفطرة ، معلنين أن العقل نور إلهى نستمد منه الحقائق على اختلافها . ثم نرى أصحاب الحاسة الخلقية (The moral sense) ، وفى مقدمتهم شافتسبرى (Shaftesbury, 1671 - 1713) وهاتشسون (Hutcheson 1694 - 1746) ، يأخذون أيضاً بناحية من النواحى الأفلاطونيـة ، وينادون بفطرة فى الدائرة الأخلاقية تمت بصلة إلى مذهب الفطرة العام ، ويؤكدون أن فى الانسان حاسة طبيعية يميز بها الخير من الشر . وقد شاءت المدرسة الإيقوسية ، وعلى رأسها توماس ريد (Thomas reid 1710 - 1796) أن ترد على المذهب الحسى السائد فأعلنت أن هناك طائفة من المبادئ تسبق المحسوسات ويسلم بها الناس جميعاً ، وهـذا ما اصطلحت على أن تسميه مبادئ الحس المشترك (The common sense) . وإلى جانب هؤلاء وهؤلاء نرى فى

القرن الثامن عشر جماعة من الاقتصاديين ، نذكر من بينهم آدم سمث وريكاردو ، يوجهون عناية خاصة نحو تحقيق سعادة المجتمع وتنظيم الثروة العامة بواسطة بعض القوانين العقلية الثابتة . غير أن هذه الاتجاهات على اختلافها ليست إلا حركات جزئية لا تمثل التفكير الإنجليزى فى صميمه ولا تعبر عنه فى حقيقته .

ولقد اشتمل هذا التفكير فى القرنين اللذين نؤرخ لهما على بحوث مختلفة بين ميتافزيقية وطبيعية ، أو دينية وأخلاقية ، أو سياسية واقتصادية ؛ ولكنا نستطيع أن نلخصه فى موضوع واحد هو مشكلة المعرفة التى شغلت كبار فلاسفة الإنجليز وكانت موضع دراسات عميقة ومؤلفات طريفة . فعنوا ببيان أصل الأفكار العامة وطريق تكونها والصلة بين بعضها وبعض ، ومقدار ارتباطها بعالم الحس والواقع ، وحللوها تحليلاً دقيقاً مكنهم من قسمتها إلى طوائف وأنواع ، وتمييز ما فيها من خطأ شائع ووهم مسلم دون أن يُتنبه له أو يُلتفت إليه ، وسلكوا سبلاً فى النقد والملاحظة انتهت بهم إلى آراء جديدة . وليست هذه المشكلة فى الحقيقة وليدة هذا العصر بل هى قديمة قدم الفلسفة : فهى نقطة جوهرية فى الفلسفة اليونانية ومثار أخذ ورد طويلين بين أفلاطون وأرسطو ، كما كانت شغل المدرسيين الشاغل ومجال مناقشتهم وجدلهم الدائم إلى حد أن بعض المؤرخين يكاد يحصر الفلسفة المدرسية كلها فى مشكلة « الكليات » ، ثم جاء

ديكارت فأحل محل كليات القرون الوسطى نظرية « الأفكار الجلية الواضحة » التى أضحت لديه عماد المنطق والرياضة والطبيعة وما وراء الطبيعة . بيد أنه ليس هناك شك فى أن فلاسفة الإنجليز هم الذين وضعوا دعائم نظرية المعرفة فى التاريخ الحديث ، وفصّلوا القول فيها بدرجة لم يسبقوا إليها ، وكانت لهم فيها آراء شخصية مبتكرة ، وعن طريقها استطاعوا أن يؤثروا فى الفلسفة الفرنسية والألمانية .

لسنا فى حاجة أن نلاحظ أنه ظهر فى الفترة التى نحن بصددها مدارس إنجليزية عدة : دينية وأخلاقية ، وطبيعية ورياضية ، واقتصادية وفلسفية . وإذا لم يكن فى مقدورنا أن نلم بها جميعها هنا فلا أقل من أن نعرض للفلاسفة ، على أنا لن نتحدث عن كل هؤلاء وإنما سنكتفى بذكر شخصيتين تمثلان القرن السابع عشر وهما هوبس ولوك ، وأخريين تمثلان القرن الثامن عشر وهما بركلى وهيوم . وهذه الشخصيات الأربع تعهدت مشكلة المعرفة منذ نشأتها وبلغت بها قمتها ، ولها فى عصرها زعامة التفكير الفلسفى الإنجليزى . وهى وإن تكن متفاوتة فى إنتاجها وعبقريتها إلا أنها تمثل سلسلة متصلة الحلقات قد تأثر فيها الخلف بالسلف ، وسنعنى خاصة ببيان العلاقات التى تربط كل واحدة منها بالأخرى .

ا – توماس هوبس (Thomas Hobbes 1588-1679)

وليد عصر النهضة ، وأحد خصوم الفلسفة المدرسية وما قامت عليه من دعائم أرسطية ، وداعية من دعاة التجديد والأخذ بيد الدراسات الطبيعية والكونية . إلا أنه لم يكن مجدداً فى سياسته تجديده فى فلسفته ، فقد كان نصيراً للحكم المطلق فى الوقت الذى كانت تغلى فيه مراجل الشعب الانجليزى بالدعوة إلى الحرية والديمقراطية . ويظهر أن قربه من البيت المالك هو الذى دفعه إلى اعتناق هذه الآراء فلم يُرض من حوله ولم ينعم بحياة هادئة تمام الهدوء ، بل قذفت به أمواج السياسة فى وجهات مختلفة ، وقضت عليه بمفارقة إنجلتره غير مرة ، وعلى الخصوص يوم أن قامت ثورة كرومويل المشهورة . غير أن أسفاره العديدة وإن تكن عاقت إنتاجه بعض الشىء قد وسّعت مجال أفقه ، وربطته بالأوساط العلمية الموجودة لعهده .

حياته ومصنفاته :

ولد توماس هوبس من قس بروتستنتى وجه به إلى أكسفورد ليربيه تربية دينية ويزوده بالفلسفة المدرسية التى سيطرحها بعد حين . ولم يكد يبلغ العشرين حتى دعى إلى تعليم أحد أبناء الأشراف وتثقيفه ، فرحل معه إلى إيطاليا وفرنسا وزامله نحو عشرين سنة ، قدر له بعدها أن يكون مؤدّباً للأمير شارل الذى سيكون شارل الثانى ملك إنجلتره

سنة ١٦٦٠ . وفى خلال هذا كان يتصل بكبار المفكرين العالميين وينمى معلوماته ويوسع دائرة اطلاعه ، فتتلمذ لبيكون ، وزار جاليليو فى فلورنسا ، ودرس الرياضيات والطبيعة فى باريس حيث تعرف بغاسندى ومرسين وديكارت ، وقرأ مؤلفات كوبرنيكوس وكيبلر وهرفى ، وكان لكل هذه الشخصيات أثر فى بحوثه وآرائه . ثم أخذ يدون أفكاره ويرد على معارضيه من سياسيين ورجال دين ، وقد تفرغ لهذا بوجه خاص فى العشرين سنة الأخيرة من حياته التى طاب له فيها المقام بإنجلترة تحت رعاية تلميذه وملكه شارل الثانى . وكان يكتب باللاتينية أو الإنجليزية شأن كثير من معاصريه ، وأهم مؤلفاته :

(١) « فى الجسم » (De Corpore) ، وفيه يدرس المشاكل الطبيعية ويشرح قوانين الحركة .

(٢) « فى الإنسان » (De Homine) ، وفيه يعرض الميول والعواطف والاستمدادات الفطريه بوجه عام ، ويتخذ منها أساساً لدراسة الأخلاق والسلوك .

(٣) « فى المدنى » (De Cive) الذى تحدث فيه عن المجتمع وشئونه ، وحرر أفكاراً سبق له أن ألم بها فى مؤلفات أخرى . ومن مجموعة هذه الكتب الثلاثة التى لم تظهر دفعة واحدة ولا متعاقبة على الترتيب المتقدم حاول أخيراً أن يكون مبادئ فلسفته .

(٤) « التنين » (The Leviathan) ، الذى يعرض فيه تقريباً

لنفس الموضوعات التى عرض لها فى الكتاب السابق ، وإنما تخير هذا الاسم ليرمز به إلى ما يجب أن يكون للدولة من نفوذ عظيم تبتلع به كل سلطة فى باطنها .

فلسفته :

يقسم هوبس الفلسفة إلى قسمين رئيسيين : طبيعية تعنى بالكون ومظاهره ، وسياسية تدرس المجتمع الذى هو جسم صناعى كوّنته إرادة الإنسان . وغايتها أن توضح الظواهر الكونية والإنسانية على ضوء عللها وأسبابها ، وأن تردها إلى قوانينها الثابتة التى تسير على مقتضاها . وتحت الفلسفة الطبيعية يضع بعض النظريات المنطقية والميتافيزيقية والحركة وعللها ، وتحت الفلسفة السياسية يضع الأخلاق وعلم السياسة بمعناه الخاص . ولعل أوضح شىء يمتاز به فى بحوثه على اختلافها هو صراحته وجرأته ، فلا يدين برأى إلا وينتهى به إلى مداه ، ولا يعتنق نظرية إلا ويخضع لمنطقها ويسلم ما أمكن بكل النتائج المترتبة عليها . يقول بالمادية فينكر عالم الروحانيات ، ويخرج الإيمان والعقيدة والألوهية عن دائرة البحث الفلسفى ، ويقصر الفلسفة على دراسة الأجسام سواء أكانت طبيعية أم صناعية . ويذهب إلى الآلية فيحاول أن يطبقها على كل شىء حتى على الإدراك والمعرفة ، ويعمل على أن يرجع كل ما نسميه ذكراً أو تخيلاً أو تداعى معان إلى حركات جسمية . وينادى بالحكم المطلق فيبالغ فيه كل المبالغة ، ويجمع فى يد الحاكم المستبد

كل سلطة ، ويركز فى شخصه مظاهر النفوذ والعظمة . وإذا كانت هـذه الجرأة هى التى تميزه عمن سواه من المفكرين الآخرين ، فهى فى الوقت نفسه التى جرت عليه نقد الناقدين واعتراض المعترضين .

١ — آراؤه الطبيعية : يرى هوبس بفلسفته الطبيعية إلى توضيح المادة توضيحاً آلياً ، فالأجسام فى نظره مكونة من أجزاء صغيرة انضم بعضها إلى بعض ، وامتازت بأعراض خاصة هى نتيجة حركتها ودَفْع بعضها بعضاً . وكل جسم ساكن يستمر فى سكونه إلى أن يطرأ عليه ما يحركه ، وكل متحرك يبقى كذلك إلا إن عرض له ما يوقفـه ، والأجسام كلهـا قابلة للحركة ومستمدة لها بطبيعتها . وليس الكون والفساد وجود أجسام وفناء أخرى ، وإنما هما أمران صوريان يرجعان فى الحقيقة إلى وجود الأعراض وانتقالها من جسم إلى آخر ، فجسمٌ ما هو شجرٌ ما دام مشتملا على أعراض الأشجار ، فإن زالت عنه أضحى جسما آخر وهكذا . وكل تغيرات المادة تتلخص فى تنوع الأعراض التى تقوم بها وثبوتها حيناً ثم زوالها .

والإحساسات والوجدانات نفسها حركات ظاهرة أو خفيـة ، فيتحرك المادة فى العالم الخارجى تحدث حركة فى أعضاء الحس لا تلبث أن تنتقل منها إلى المخ ثم إلى القلب ، وهناك تتحول هذه الحركة إلى صور ذهنية وإدراكات عقليـة . فالروائح والطعوم إحساس وشعور شخصى لا وجود له فى الأشياء الخارجية ، والتخيل ضرب من الإحساس

الضعيف لغياب مصدره ، وتداعى المعانى ارتباط بين حركتين جسميتين ولدتا صورتين ذهنيتين مختلفتين . وأما العواطف والوجدانات فترجع كلها إلى اللذة والألم ، وهذان نتيجة انبساط الدورة الدموية أو انقباضها ؛ فكل إحساس يساعد على حركة الدم تصحبه لذة وكل إحساس يعوقها يعقبه ألم . فليس ثمت إذن نفس ولا روح على أنها حقيقة قائمة بذاتها ومتميزة من الجسم ، وكل الظواهر النفسية تفسر تفسيراً آلياً كالظواهر الجسمية . والمعلومات الإنسانية كلها مستمدة من الحس ، ولا يمكن أن يصل إلى الذهن شئ إلا بواسطته . وما نسميه عقلا أو مبادئ عقلية إنما هو ثمرة من ثمار اللغة واستعمالها ، فإنا مضطرون إلى استخدام رموز وألفاظ نستحضر بها أفكارنا وننقلها إلى الآخرين ، وقد تبدو لنا هـذه الرموز ومدلولاتها فطرية فى حين أنا اكتسبناها دون أن نشعر بها . وعن طريق هذه الرموز اللغوية نستطيع الوصول إلى ضرب آخر من المعرفة هو عماد الدراسات العلمية والفلسفية ، وهـذه هى المعرفة العقلية التى ننظمها ببراهيننا وأقيستنا . ويمكننا أن نصوغ البرهنة القياسية صوغا رياضيا لا يقبل الشك ، فنبرهن بالأسماء كما نحسب بالأرقام دون أن نشغل بالمسميات والأشياء الخارجية . وهنا يقع هوبس فى تناقض ظاهر ، فبعد أن قرر أن الإحساس مصدر المعلومات كلها عاد فأثبت تلك المعرفة العقلية التى يكشف فيها الإنسان حقائق عن طريق غير طريق الحواس .

لم يكن هوبس من أولئك الفلاسفة المبتكرين ذوى الشخصية الفذة والآراء الخاصة ، وإنما كان يردد صدى نظريات ألم بها فى مختلف الأوساط التى حل فيها . ولعله من أوضح معاصريه تأثراً بمن حوله ، وفى مقدورنا أن نرد كل فكرة من أفكاره إلى أصلها الواضح . فهو يقول بالآلية البحتة مع جاليليو حتى سماه بعضهم « فيلسوف الحركة » كما سُمى ديكارت « فيلسوف الامتداد » ، وينحو منحى مادياً مفرطاً أغلب الظن أنه متأثر فيه بأستاذه وصديقه غاسندى ، ويمتد بوظائف الأعضاء والدورة الدموية اعتدادا لا يقل عن اعتداد هرفى بهما . ثم يميل إلى الحس والتجربة كما صنع بيكون ويرجع المعارف كلها إلى المحسوسات ، ولكنه لا يلبث أن يسلم بضرب من المعرفة العقلية شبيه بما جاء به ديكارت ، وبالرغم من معارضته لهذا الأخير ورده عليه فإنه يأخذ ببرهنته القياسية الرياضية ويضعها فى مستوى فوق مستوى الملاحظة والاستقراء .

٢ — سياسته : ليس هناك شك فى أن آراء هوبس السياسية هى أهم جوانب تفكيره وأغربها ، إلا أنها مع ذلك ملتئمة تمام الالتئام مع نظرياته الطبيعية . فسياسته آلية تعتبر المجتمع جسما صناعياً لا بد له من محرك يحركه كالأجسام الطبيعية ، ومادية تقوم على أساس ثابت من الميول والأهواء وترى فى غريزة حب البقاء الباعث الأول على العمل والدافع للانسان على أن ينضم إلى بنى جنسه ويكوّن شعوباً

وقبائل . وهى وإن تكن محافظة تؤيد الحكم المطلق وتغلو فيه كل الغلو ، إلا أنها تريد أن تدعمه إدعاماً عقلياً وتزوده بأسلحة من المنطق والبرهان فوق ماله من كبير النفوذ وعظيم السلطان . فلا تذهب إلى أن الملكية أمانة سماوية وسر إلهي لا يصح التعرض له كما كان ينادى أنصار الحكم المطلق ، وإنما تعدها حاجة من حاجات المجتمع وضرورة من ضروراته التى لا يمكن أن يحيا بدونها حياة صالحة . وتحاول أن توفق بين الحكم المطلق ونظرية العقد الاجتماعى التى رددها بعض رجال القرون الوسطى . فبدت غريبة بين النظريات السياسية التى سبقتها والتى لحقتها ، فلا هى استبدادية دينية كتلك النظريات التى تقوم على فكرة الحق المقدس ، ولا هى ديمقراطية شعبية كتلك السياسة التى سيقول بها لوك وروسو ويدعمانها على فكرة العقد الاجتماعى .

وفى رأى هوبس أن الإنسان ليس مدنيا بطبعه كما كان يظن ، بل هو همجى متوحش ينفر من النظم والقوانين ، ويسعى وراء مصلحته أنى وجدها ، ويؤثر نفسه على أى فرد سواه ، وما أشبهه بذئب بالنسبة لأخيه . وقد كان بنو الإنسان أول أمرهم يعيشون فوضى على صورة وحوش ضارية يأكل بعضها بعضا ، يتنازعون ويتطاحنون ويتحاربون ويقتتلون من جراء مصالحهم الذاتية . غير أن مصالحهم هذه هى التى دفعتهم إلى أن يتنازلوا عن بعض مطامعهم سعيا

وراء مطامع أخرى أعظم منها ، وأن يسلكوا سبل المسالمة والمهادنة والتعاون والتآزر لا حبا للغير ولكن لأنفسهم . وهذا هو عقدهم الاجتماعى الذى يقوم أولا وقبل كل شىء على أساس من الأثرة وحب الذات ، ويقضى بالتنازل عن خير عاجل فى سبيل خير آجل ، والتغاضى عن بعض الحقوق طمعا فى حقوق أكبر منها . ولا بد لهذا العقد من قوة عظمى تأخذ المتعاقدين بتقديسه واحترامه ، فإنهم لو تركوا وشأنهم لعادوا إلى فطرتهم فعاثوا فى الأرض فساداً وتناسوا حقوق الغير ولم يذكروا إلا أنفسهم . وفى وسط هذه الميول الجامحة والأهواء الطامحة لا بد من عقل أسمى يضع الأمور فى نصابها ، ويقف كلا عند حده . وما احترمت القوانين فى الجميات الهمجية إلا بعامل الخوف والرهبة ، فلكى تحترم فى الجميات المتحضرة لا بد من سلطان كبير ونفوذ عظيم يركَّز فى شخص الملك أو الحاكم المطلق .

فى يد هـذا الحاكم يجب أن تجتمع السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية بل والدينيـة ، لأن القساوسة ورجال الكهنوت أساءوا التصرف فيما منحوا من نفوذ ، وليس فى الإنجيل ما ينظم أحوال العباد ويحدد قوانين معاملاتهم . وفوق هذا فالمسائل الدينية مثار خلاف وجدل مستمر بين الأفراد ومصدر خطر على الدولة ، فإذا شئنا أن نقطع دابر هـذه الخصومات فلنكل إلى السلطان أيضا التصرف فى كل ما يتصل بشئون العقيدة . ولقد وصل الأمر بهوبس أن قال :

على الملك أن يفرض على رعيته معتقداته وآراءه الدينيـة ؛ ولـكنه عاد فتراجع عن هذا القول الخطير فى بلد أغلبه بروتستنتى وملوكه كاثوليك ، واكتفى بالدعوة إلى تنظيم العقائد والعبادات كى لا يجتمع فى مدينـة واحدة معتقدات متعارضة وطقوس متباينة ، وعلى الشعب أن يطيع مليكه فى أمر دينه ودنياه ما دام لا يعصى الله . وبهذا هدم الحرية الدينية وألغى التسامح الذى يحول دون كثير من الخصومات بين الطوائف والفرق . وأما الجمعيات الوطنية والمجالس النيابية فضارة بالأمة فى رأيه ، لأن أعضاءها لا صلة لهم بالسياسة الخارجية ولا خبرة لديهم فى الشئون الداخليـة ، وكثيراً ما تطغى فصاحتهم على المصلحة العامة ويصورون ببلاغتهم الباطل حقاً والحق باطلا . نعم إنه لا بأس من الشورى وتبادل الرأى ولـكن فى دائرة محصورة وبين أفراد ممتازين ؛ وعلى هذا فخير حكومة هى تلك التى يسوسها فرد يعاونه مجلس استشارى سرى . وهـكذا يغلو هوبس فى آرائه السياسية كما غلا فى نظرياته الطبيعية ، فاستوجب سخط السياسين على اختلافهم لا فرق بين محافظين ومتطرفين وملـكيين وديمقراطيين . واضطر الملـكيون بوجه خاص ، وقد كان فى مقدمتهم ، إلى الانفصال عنه بعد أن أعلن حملته على الـكنيسة ورجالها الذين كانوا يناصرون الملـكية .

لم يكن بد لهوبس ، وقد عاش فى جو تلك الانقلابات والثورات الإنجليزية الخطيرة وعاشر الأمراء وتتلمذ له الملوك ، أن يعرض

للمشاكل السياسية ويوازن بين الملكية والجمهورية والاستبداد والديمقراطية . إلا أنه ما كان يجارى روح عصره فى نزعته الاستبدادية ولا يتفق مع الرأى العام فى تعصبه المفرط للملكية . ولهذا صادفت نظرياته السياسية اعتراضا من كل جانب ، حتى من الملكيين أنفسهم ، ولم يكن لها أثر يذكر فيمن جاءوا بعده اللهم إلا من ناحية سلبية ، فقد عنوا بالرد عليها ودعوا إلى التسامح الدينى والحرية السياسية . وبقدر فشله فى السياسة نجح فى دراسته الطبيعية ، فإن نزعته الحسية هى التى سنراها لدى لوك وهيوم مصورة بصور تقرب قليلا أو كثيراً من مذهبه المادى البالغ حده .

ب — **جون لوك** (John Locke 1632-1704) :

هو الواضع الحقيقى لأساس نظرية المعرفة فى الفلسفة الإنجليزية ، والمحدد لمعالمها والمبين لأصولها ، والراسم خطة البحث فيها التى انتهجها خلفاؤه من فلاسفة آخرين ، فسلك بها سبيل التحليل الدقيق محاولا أن يرد المعلومات الإنسانية إلى عناصرها الأولى ، ويبين الأفكار البسيطة التى تنشأ عنها المعارف المختلفة على نحو ما يصنع الطبيعى فى بحثه عن جزيئات المادة ومكوِّناتها . واعتمد على الملاحظة الداخلية التى هى ضرب من تفكير الإنسان فى تفكيره وتأمله فيما يجول بخاطره ، فوضّح كثيراً من قوى النّفس وظواهرها ، وبين وظائف الأولى وأسباب الثانية ؛ واستطاع بذلك أن يفصل الدراسة السيكلوجية عن البحوث

الميتافزيقية ، ومنذ عهده أخذت دراسة أحوال النفس تتكون على شكل علم مستقل قائم بذاته ذى موضوع معين ومناهج ثابتة .

حياته ومصنفاته :

ولد لوك فى نفس السنة التى ولد فيها اسپينوزا ، ولكنه سلك فى دراسته سبيلا يختلف عنه . فوُجِّه به إلى أكسفورد حيث درس اللاهوت والفلسفة المدرسية ، وتفرغ بوجه خاص للعلوم الطبية . ثم سافر إلى برلين ملحقاً بالسفارة الإنجليزية ، ورحل إلى فرنسا مرتين وأقام فى هولنده زمناً تحت تأثير ظروف سياسية ؛ لأنه وهو نصير الدستور والحرية ما كان ليجرأ على البقاء فى إنجلتره أثناء سيادة الملكية . ولم يطب له المقام فى وطنه إلا فى العشرين سنة الأخيرة من حياته التى نعم فيها بهدوء واطمئنان شاملين وتفرغ لبحوثه الدينية والسياسية والاقتصادية والفلسفية . وقد تمكن فى رحلاته المختلفة أن يقف على فلسفة العصر التى بسطت نفوذها فى فرنسا وألمانيا وهولنده ، ونعنى بها الفلسفة الديكارتية . ويظهر أنه كان أول أمره ميالا إلى الدراسات العملية التى تقود إلى كشف الجديد النافع ، والعلوم الطبية التى تخفف ويلات الإنسانية . وحتى الثامنة والثلاثين من عمره لم يكن له اتجاه فلسفى خاص ، إلا أن المشاكل السياسية والمناقشات التى كثيراً ما دارت بينه وبين أصدقائه فى الدين والأخلاق هى التى ساعدت على تكوين فلسفته وتحديد مذهبه .

وقد خلّف مؤلفات عدة يتصل بعضها بالطب الذى وقف عليه أيام صباه ، أو بالاقتصاد الذى وجهته نحوه أسرته التاجرة ، ويدور البعض الآخر الذى يعنينا حول السياسة والتربية والدين والفلسفة ، ونكتفى بأن نذكر منه :

(١) « رسالتان فى الحكومة المدنية »

(Two Treatises on the Civil Government) ، ويعارض فيهما أنصار الحكم المطلق ويرفض نظرية الحق المقدس ، ويصور العقد الاجتماعى تصويراً يختلف عما ذهب إليه هوبس ، ويفصل السلطات الثلاث كل واحدة عن الأخرى .

(٢) «أفكار فى التربية» (Thoughts on Education) ، ويدعو فيه إلى تحرير الطفل من سلطان الكنيسة والحكومة معاً ، ويشجع التعليم المنزلى الخاص ، ويمقت العناية باللغات القديمة حاثاً على إحلال اللغات الحديثة محلها .

(٣) « خطاب فى التسامح الدينى » (Letter on Toleration) ، نشره بالإنجليزية بعد أن كان قد وضعه قديماً باللاتينية ، وفيه ينادى بحرية العقيدة على عكس هوبس ، ويحرم على الحكومة أن تتدخل فى المسائل الدينية إلا بقدَر ، ويحذّر الكنيسة من أن ترغم الناس على معتقدات خاصة .

(٤) «اعتدال المسيحية»

(The Reasonableness of Christianity) ، ويوفق فيه بين الدين

والفلسفة على نحو ما صنع اسپينوزا فى « رسالته الدينية السياسية » ، ويبين أن أصول المسيحية كلها ملتئمة مع العقل .

(٥) « مقال فى العقل البشرى »

(An Essay Concerning Human Understanding) ، وهو أهم كتبه ، وقد ظهر سنة ١٦٩٠ ثم ترجم إلى الفرنسية تحت إشراف مؤلفه سنة ١٧٠٠ ، بعد أن أضيفت إليه أجزاء جديدة . ويقع فى أربعة أبواب ينكر فى أولها المذهب الفطرى من أساسه ، ويعلن فى الثانى أن مصدر المعلومات كلها الحس مباشرة أو بالواسطة ، ويحاول فى البابين الأخيرين البرهنة على هذه الدعوى .

فلسفته :

فى ساعات الانقلاب والثورات يبدأ الناس فيشكون فى حقائق الأشياء وقيمها ، لأنهم يرون دعوى جديدة تحل محل دعوى قديمة ، وفرضاً يعارض الآخر ، ونظرية تهدم ما سبقها من نظريات . وقديماً غلا السوفسطائيون فى ثورتهم الفكرية ، فرفضوا كل حقيقة ، وأنكروا كل مبدأ ، الأمر الذى دفع سقراط وأتباعه أن يبينوا الحقائق والمبادئ ويوضحوا معالم المعرفة وأصولها . ولقد مرت إنجلترة فى القرن السابع عشر بثورة من هذه الثورات العقلية والاجتماعية ، فلم يكن لمفكريها بد من أن يعيدوا النظر فى وزن الأشياء وتقديرها بقدرها الصحيح . ذلك لأنهم كانوا يشاهدون أناساً يعلنون أن الخير

رهن إرادة الشعب ومشيئته، فى حين أن آخرين يقررون أنه ما ارتآه الملك أو الحاكم خيراً، وطائفة تدين بحقوق طبيعية ثابتة لبنى الإنسان منذ نشأتهم، فى حين أن أخرى تجعل الحقوق والواجبات وليدة المجتمع والحياة المدنية، وهكذا نظريات متقابلة وآراء متعارضة أحياناً على أشد ما يكون التعارض ؛ فأين الحقيقة فى كل هذا وهل ثمت سبيل لكشفها ؟ فى جو هذه المناقشات المتصلة بالمشاكل السياسية وشئون الحياة العملية تكونت فلسفة لوك وتحددت نظريته فى المعرفة. إذ رأى أن الأجدر بهؤلاء المتناقشين والمختلفين أن يحددوا أولاً سلطان العقل ونفوذه كى لا يجاوزوا هذه الدائرة فيقعوا فى الشك والحيرة. فبدأ إذن بحوثه الفلسفية بالمسائل الدينية والاجتماعية التى شغلت جميع معاصريه، ثم انتقل منها إلى نظرية المعرفة التى هى الجزء الرئيسى فى فلسفته.

١ — آراؤه السياسية : إذا شئنا أن نلخص سياسته فى كلمة واحدة قلنا إنها سياسة النهوض والثورة، فهى ديمقراطية دستورية تحترم إرادة الشعب وتقدسها وتنادى بالمساواة والحرية، وتعارض تبعاً لذلك سياسة هوبس الاستبدادية التى كانت تناصر الحكم المطلق والملكية. وترمى إلى نصرة الحرية فى مختلف مظاهرها، فتفسح المجال لممثلى الشعب كى يعبروا عن ميولهم ورغباتهم، وتنادى بفصل السلطات فصلاً تاماً بحيث لا تعدو واحدة منها على الأخرى. وإلى جانب هذه

الحرية السياسية يدعو لوك إلى التسامح الدينى فلا يسمح للملك أن يتدخل فى الشئون الدينية إلا إن تعارضت مع المبادئ الاجتماعية ، ويرى فصل الكنيسة عن الدولة ليُترَك الناس أحراراً فى عباداتهم ومعتقداتهم . وإذ قد أنكر الفطرة فيما يتعلق بالمعرفة فهو مضطر لإنكارها فى دائرة السياسة ، ولهذا لا يسلم بحقوق طبيعية فطرية ولا بتلك الاستعدادت الخاصة التى تخول لبعض الأفراد حق التملك والسيادة ، بل يرى أن الملك إنما استمد سلطته من شعبه وأن الناس قد تعاقدوا على أن يحيوا حياة مدنية منظمة . ومن شرائط هذه الحياة أن يخضع كل لقيود ثابتة ، فليس لسلطة أن تجاوز دائرة نفوذها ، وتوزيع السلطات وسيلة من وسائل التعادل والتوازن السياسى . فلوك يأخذ إذن بنظرية العقد الاجتماعى السائدة فى عصره ، وإن كان يحللها تحليلاً آخر ويفسرها تفسيراً يخالف ما ذهب إليه هوبس . وفى رأيه أن هذا العقد لم يخلق حقوقاً جديدة ، وإنما ثبَّتَ حقوقاً قائمة ونظمها ، لأن الناس قبل الحياة المدنية كانوا مرتبطين ببعض الحقوق والواجبات ، كاحترام الملكية وإجلال الأبوة وتقديس الحياة الإنسانية وغير ذلك من قيود وضعها الله لخلقه وأعد لمخترقيها عذاباً أليما .

لا يساورنا شك فى أنه كان لهـذه الآراء دخل فى تلك الثورة الإنجليزية التى حدثت سنة ١٦٨٨ ، وترتب عليهـا اضطلاع الأسرة الأرنجية بأعباء الملك بدل الاستورتيين . ونستطيع أن نذهب إلى

ما هو أبعد من هذا ، فنقول إنها ساعدت عن طريق غير مباشر على الثورة الفرنسية ، فقد تقبلها مفكرو الفرنسيين فى أوائل القرن الثامن عشر ، وخاصة مونتسكيو وڤولتير وروسو بقبول حسن وجدّوا فى نشرها فى الأوساط المحيطة بهم . ومن الواضح أن « روح القوانين » لمونتسكيو و « الرسائل الفلسفية » لڤولتير و « العقد الاجتماعى » لروسو تحمل فى ثناياها كثيراً من آراء لوك فى السياسة والدين والتربية .

٢ — نظرية المعرفة : لقد وضع لوك كتابه المشهور ليدرس فيه العقل البشرى لا من ناحية أصله وطبيعته بل من ناحية عمله ووظيفته ، ومتى درسه على هذا النحو استطاع أن يبين كيف تتكون المعرفة ومن أين تستمد . والذى حمله على هذه الدراسة أمران ، أولهما أن بعض من حوله دفعته الثقة بالعقل إلى حد أنه عزا إليه المعلومات كلها وقال بفطرة تسوّى بين الناس فى الحقائق المسلمة والمبادئ المشهورة ، وثانيهما أن بعضاً آخر جهلاً بوظيفة العقل أساء استعماله فانتهى به إلى نتائج خاطئة ومضللة . وقد وقف لوك إزاء هذين الفريقين موقفاً سلبياً وإيجابياً ، فأبان أولاً خطأ القائلين بالفطرة ، وحاول ثانياً أن يشرح عمل العقل وكيفية اكتساب المعرفة .

فأما أنصار مذهب الفطرة المعاصرون للوك فهم أفلاطونيو كمبردج الذين أشرنا إليهم من قبل (ص ٣٢٠) ، وقد قوّى ديكارت مركزهم كثيراً حين أعلن أن الحقائق كلها مستمدة من الله ومكفولة بعلمه

وحكمته . وأهم ما يعتمد عليه أنصار هذا المذهب أن هناك طائفة من المعلومات يسلم بها الناس جميعاً ، وفى هذا مايدل على أنها فطرية ، ومن جهة أخرى يلاحظون أن إنكار الفطرة يحول دوننا وإثبات وجود الله إثباتاً مقنعاً ، لأن علمنا كله يصبح ثمرة من ثمار الصور الحسية الخداعة المتغيرة ، فلا يبنى وجود البارئ جل شأنه على دعائم قوية ثابتة . بيد أن الحقائق المسلمة المزعومة لا وجود لها فى رأى لوك ، ولا أدل على هذا من أن مبدأ عدم التناقض الذى يعد من أول المبادئ العقلية غير معروف عند الأطفال والبله وبعض القبائل الهمجية ، وفكرة الألوهية تختلف من شعب إلى شعب ومن جيل إلى جيل . ولو كانت هناك مبادئ فطرية ثابتة حقاً ما فهمنا كيف تُجْمع الأمم على الخطأ فى عصور متتالية . على أن اتفاق الناس على بعض الحقائق لا يؤدى حتما إلى إثبات الفطرة ، فقد يكون هذا الاتفاق نتيجة عوامل أخرى . ولا يعز على لوك بعد أن أنكر الفطرة أن يثبت وجود الله إثباتاً تجريبياً حسياً بواسطة برهان الاحتمال المشهور ، فإن وجود الكائن الممكن يستلزم خالقاً أزلياً أحدثه وأبدعه .

وإذ قد انتفت الفطرة وجب أن نبحث للمعلومات عن مصدر آخر هو الحس أولاً وبالذات ، وما الذهن إلا صحيفة بيضاء خالية من أى نقش أو رمز ، فإذا ما نقل إليها الإحساس الصور الخارجية ظهرت عليها نقوش جديدة لا تلبث أن تتولد بجانبها نقوش أخرى تحت

تأثير تفكير الإنسان وتأمله الداخلى . فهناك طريقان للمعرفة لا ثالث لهما وهما الإحساس والتفكير ، ويعد أولهما النفس بالصور الخارجية كالألوان والأبعاد ، ويعدها الثانى بالصور الذهنية كالتخيل والتذكر والشك والاعتقاد . ومن هذين المصدرين تتكون التجربة ، فهى خارجية عمادها الحواس والعالم المرئى ، وداخلية قوامها التفكير والتأمل الباطنى . وإزاء هذه التجربة بنوعيها تقف النفس موقفاً سلبياً تتقبل كل ما يصل إليها ، وتتغذى من التجربة الخارجية خاصة بأكبر مدد ممكن ، ومن هنا جاءت تلك العبارة المشهورة : « ليس فى العقل شىء لم يمر قبلا بالحواس » . غير أن النفس ليست سلبية فى كل أحوالها ، بل تستطيع أن تعمل وتخلق معتمدة على العناصر الأولى التى قدمتها التجربة فتركب منها أفكاراً جديدة وتكون صوراً لا وجود لها فى العالم الخارجى . ولعل هذه الصور الجديدة والأفكار المركبة هى التى أوهمت بعض الناس بأن هناك فطرة وأن للحقائق طريقاً غير طريق الحس .

هذه هى الدعوى التى ادعاها لوك ، ودعوى خطيرة كهذه فى حاجة ماسة إلى الإثبات ، وقد سلك فى إثباتها سبيلا وعراً أحياناً ومعقداً أحياناً أخرى ، ولكنه شاء على كل حال أن يكون ذلك الطبيب الذى يشرّح الجسم ليعرف دخائله ومخبآته ، والطبيعى الذى يجرى على المادة تجارب عدة ليقف على عناصرها الأولى وأجزائها الرئيسية . وليست أمامه هنا مادة إلا الأفكار الإنسانية ، فأخذ

يحللها تحليلا دقيقاً فى صبر وجلد وتأن وطمأنينة . وانتهى به تحليله إلى تقسيمها قسمين : بسيطة مصدرها التجربة الخارجية أو الداخلية ، ومركبة ناتجة عن الأولى . والأفكار البسيطة أنواع ، فمنها الحسى الخالص كالحرارة والبرودة ، والذهنى الخالص كالعلم والإرادة ، والحسى الذهنى معاً كالسرور والحزن ، والوجود والعدم . وواضح أنه بنى بساطة الأفكار وتنوعها على مصدرها لا على طبيعتها وحقيقتها ، فكل فكرة مصدرها الإحساس أو التفكير بسيطة ، ثم تتنوع الأفكار البسيطة تبعاً لتنوع هـذا المصدر . وليس فى مقدور النفس أن تخلق فكرة بسيطة بحال ، وعلى عكس هـذا تستطيع بمقارنة البسائط وموازنتها أن تكون أفكاراً مركبة . وهـذه بدورها أنواع ، فإن دلت على أشياء تقوم بالغير فهى أعراض كفكرة الجمال ، وإن دلت على ما يقوم بنفسه فهى جواهر كفكرة الإنسان ، وإن دلت أخيراً على الصلة بين فكرتين كالأبوة والبنوة فهى علاقات .

ولما كانت الأفكار المركبة بوجه خاص هى الدعامة القوية التى يستند إليها أنصار مذهب الفطرة ، فقد تخير لوك من بينها أمثلة كان يُظَن أنها قديمة فطرية وأثبت أنها ناتجة عن أفكار أخرى مصدرها الإحساس أو التفكير . ومن بين ما تخيره فكرة اللانهائى التى سادت القرن السابع عشر ، وليست فى رأيه إلا نتيجة تكرار مستمر لوحدات متشابهة زمانية أو مكانية ؛ وإذن هى من صنع الذهن وليست

أسبق وجوداً من فكرة النهائى . وكذلك فكرة القوة والحرية ، التى كانت مثار مناقشات طويلة ، مكتسبة وليست بفطرية ، فما نشاهده من تغير مستمر فى العالم الخارجى وفى أنفسنا يبعثنا على أن نقول بقوة أحدثته ، وما الحرية إلا ضرب من المقدرة الشخصية على فعل أمر أو تركه . وأما الجوهر الذى يظن أنه فكرة بسيطة فهو فى الواقع نتيجة بسائط مختلفة استخلص منها العقل تلك الحقيقة القائمة بنفسها ؛ فالذوات والماهيات أمور مجردة افترضها الفلاسفة فرضاً ، وليس فى عالم الذهن ولا فى عالم الواقع ما يقابلها .

إلى هنا استطاع لوك أن يبين الجانب السيكلوجى لمشكلة المعرفة ، إلا أن هذه المشكلة متعددة الجوانب ، فهى تمت إلى المنطق والميتافزيقى بصلة . ذلك لأن الباحث فى الأفكار يعنيه أن يعرف ما تشتمل عليه من صواب أو خطأ ، وأن يبين العلاقة بينها وبين عالم الواقع . ولم يفت لوك أن يشير إلى هاتين الناحيتين ، فكل فكرة ، مركبة كانت أو بسيطة ، تمثل فى نظره شيئاً ما . بيد أن الأفكار قسمان : كاملة دائماً وهى التى كوناها بأنفسنا وأردنا بها معنى خاصاً كالعدالة والمروءة وما أشبهها ، وناقصة دائماً كالجواهر التى لا نعرف بالدقة ما تدل عليه فى العالم الخارجى ، ففكرة الروح وإن كنا نسلم بها تحت تأثير التعاليم الدينية لا ندرى فى الواقع مؤداها ومرماها . وعلى هذا فالفكرة صحيحة ما دامت تدل على كل الحقيقة التى تمثلها أو على ما ألفنا أن نجعلها

رمزاً له فى مصطلحاتنا العلمية وأقيستنا الخلقية . وبما أن الفكرة رمز وصورة لشىء آخر فهناك عالم خارجى بجانب الأفكار التى تمثله ، ولا يمكن أن يتطرق الشك إلى هـذا العالم لأن الأدلة الحسية شاهدة به . حقاً إن اليقين الحسى دون اليقين العقلى الذى نصل إليه على إثر برهنة منطقية منظمة ، ولكنه يقين على كل حال قامت على أساسه الدراسات الطبيعية ، ونُظِّمَ كثير من شئون الدنيا .

لقد نجح لوك إلى مدى بعيد فى تكوين مذهب ذرى للحياة العقلية شبيه بالمذهب الذرى الطبيعى ، وسن للباحثين سـنة صالحة فى تحليل الظواهر النفسية تحليلا يعين على كشف أمور غامضة ومحاربة أخطاء شائعة . وفى رده على أنصار مذهب الفطرة وجه الأنظار لأول مرة إلى عقلية الأطفال والبله والمتوحشين ، فمهد لتلك الدراسات التى نمت نمواً محسوساً فى عهدنا الحاضر وأصبحت شعباً هامة من شعب علم النفس ، ونعنى بها علم نفس الطفل ، وعلم النفس لدى مرضى العقول ، والحياة العقلية فى الجميات الأولى . وقسمته للأفكار إلى بسيطة ومركبة ، وإن كانت لا تقوم على أساس واضح ، محاولة جديدة أيضاً فى بابها مكّنته من أن يميز الأفكار بعضها من بعض ويبين خطأ نظرية المقولات الأرسطية التى سبق لبيكون أن حمل عليها من ناحية ميتافزيقية ، فقد أثبت أن الجواهر والأعراض ليست أفكاراً أولى وإنما هى ناتجة عن أفكار أخرى أسبق منها أحدثتها التجربة .

لا نظننا فى حاجة أن نشير إلى أنه متأثر فى نزعته الحسية ببيكون وهوبس، ولكنه لا يغلو فيها غلو الأخير، فلا يرد المعلومات كلها إلى الإحساس كما صنع، بل يضم إليه التفكير الذى هو عماد التجربة الداخلية. وبذا يباعد بين المذهب الحسى والمذهب التجريبى، فبعد أن كانت التجربة تساوى الإحساس تمام المساواة أضحت لديه أعم منه، واشتملت على مدركات باطنية إلى جانب المدركات الظاهرية. إلا أنا نلاحظ من جهة أخرى أنه لا جدال فى أن هذه المدركات الباطنية تقربه من العقليين بقدر ما تبعده عن الحسيين. وفى الواقع لا نستطيع أن نفهم نظرية لوك تمام الفهم إلا على ضوء من المذهب الديكارتى، وإذا كان قد تأثر بالفلاسفة الإنجليز فإن لآراء ديكارت دخلا لا ينكر فى فلسفته. فهو يقول بيقين عقلى شبيه باليقين الديكارتى ويضعه فى مستوى فوق مستوى اليقين الحسى، ولا يذهب إلى سلبية النفس المطلقة وإنما يعترف لها بعمل داخلى يرمى إلى مقارنة الأفكار البسيطة واستخلاص أفكار مركبة منها. وتقوم فلسفته فى اختصار على الفكرة التى تمد فى آن واحد عنصر المعرفة وصورة تمثل الواقع، وهذان مظهران للأفكار يتفق فيهما كل الاتفاق مع ديكارت، ولن يقره عليهما تماماً أتباعه من فلاسفة الإنجليز، وبوجه خاص بركلى الذى سيأخذ بالأول ويرفض الثانى. وكأن لوك قد شاء أن يقف موقفاً وسطاً بين نزعة عقلية تبالغ فى الفروض والأمور

النظرية وأخرى حسية لا تعتد إلا بالواقع والتجارب الخارجية ، فالجأ إلى ذلك التحليل الدقيق الذى ساعده على أن يبعد تلك الأفكار المجردة الغامضة وأن يؤسس المعرفة على دعائم واضحة . ومتى حُصِرت المعلومات الإنسانية فى دائرة ثابتة أمكننا أن نحقق للمجتمع الهدوء العقلى والطمأنينة النفسية .

غير أن هذا الموقف نفسه فى وسائله وغايته هو الذى جر على لوك اعتراضات كثيرة ، فإن المذهب الذرى إن كان يلائم من بعض النواحى المادة وخواصها فإنه لا ينطبق فى سهولة على النفس وأحوالها ، لهذا لم يكن غريباً أن يقع فيلسوفنا الذى ينشد الوضوح التام فى بعض الغموض والتعقيد حين حاول تحليل الأفكار وتقسيمها . هذا إلى أنه تناقض تناقضاً بيناً فى حكمه على النفس ، فقال بسلبيتها حيناً وأسند إليها أعمالا حيناً آخر ، إذ اعتبر أن الأفكار المركبة من صنعها بينما أنها لا تستطيع أن تخلق فكرة بسيطة واحدة . وهنا نتساءل : أليس التفكير عملا نفسياً ؟ أو ليس ، فيما يقرر لوك ، عماد التجربة الداخلية ومصدر نوع من الأفكار البسيطة ؟ وكأنى به قد عُنِى بتحليل الأفكار المركبة وردها إلى أفكار بسيطة أكثر مما عنى بتحديد وظيفة النفس وأعمالها .

ومهما يكن من أمر هذه المآخذ فقد كان لنظرية المعرفة كما صورها لوك أثر كبير فى التفكير الفلسفى طوال القرن الثامن عشر

سواء أكان ذلك فى إنجلتره أم فى ألمانيا وفرنسا ، فقد استلفتت نظر ليبنتز لأول وهلة ، وتأثر ببعض أجزائها فى الوقت الذى كان يبدو عليه أنه يعارضها (ص٣١١—٣١٢) ، وكان لها أتباع وأنصار بين كبار المفكرين من الفرنسيين أمثال ڤولتير وكوندياك ، وسترى بعد قليل مقدار تأثر بركلى وهيوم بها . وعلى الجملة إذا كان بيكون وديكارت هما زعيما القرن السابع عشر فنيوتن ولوك هما أستاذا القرن الثامن عشر ، ساده الأول بأفكاره الطبيعية واستولى عليه الثانى بآرائه الفلسفية السيكلوجية . ولقد بدأت هذه الآراء تبسط نفوذها فعلا فى أوربا أثناء حياته ، ثم انتشرت بعد موته انتشاراً كبيراً . فتُرجِم أهم كتبه إلى الفرنسية ولما يفارق الحياة ، وأخذت تتحدث عنه المجلات العلمية المختلفة ، وساعدت رسائل ڤولتير الفلسفية بوجه خاص على ذيوع صيته .

(ح) بركلى (Berkeley 1684-1753)

من أوائل ميتافزيقى التاريخ الحديث عامة وكبار فلاسفة القرن الثامن عشر خاصة ، وصورة طريفة وغريبة بعض الشىء بين مفكرى الإنجليز المحدثين على الإطلاق . يناصر الروح فى الوقت الذى يتشبث فيه كثيرون ممن حوله بالمادة ، ويعتد بالإدراك الذهنى وحده بينما يعوّل معاصروه على الحس والتجربة الحسية ، ويرد العالم كله إلى العقل وما يصوره لنا من معان وأفكار ؛ فهد بذلك لفلسفة كانت العقلية المثالية .

امتلأ قلبه بنور العقيدة ويقين الإيمان ، فاعتبر أن كل معرفة روحية وكل إدراك ذهنى ، واستمسك بعالم الأرواح لأنه الحقيقة الثابتة التى نصل إليها مباشرة وبدون واسطة . خشى عدوان المادية والإباحية على العقائد الدينية والتعاليم المسيحية ، فأراد أن يهدمها من أساسها ، ووقف منها موقف الإنكار التام والمعارضة الصريحة كى يحتفظ للروح بالمكان اللائق بها ؛ ولا حياة للأديان فى بيئة ينسى فيها وحى القلوب ولغة الأرواح .

حياته ومصنفاته :

ولد جورج بركلى فى إرلندة سنة ١٦٨٤ ، ثم التحق بجامعة دبلن حيث تعلم العبرية واليونانية وتوسع فى الدراسات الدينية والطبيعية . وما إن بلغ الثلاثين حتى اجتذبته الأمصار الأخرى ، فقصد أولا لندن وقضى فيها زمناً يجادل الإباحيين والملحدين ويناضلهم ، ثم رحل إلى فرنسا وإسبانيا وإيطاليا وصقلية متردداً بين عواصمها ، ومعنياً على الخصوص بطبيعة البلاد وما فيها من تحف فنية . وكأنى به لم يقنع بالعالم القديم ، فرغب فى الرحلة إلى العالم الجديد على أمل أن ينشر الحضارة والتعاليم المسيحية فى المستعمرات الإنجليزية بأمريكا . وقد سافر سنة ١٦٢٨ ومكث هناك أربع سنوات ، ولكن المال لم يسعفه لتحقيق ما كان ينشده من أمان وآمال ، فعاد إلى انجلترا ولم يبرحها

إلى أن مات سنة ١٧٥٣ ، وبعد عودته بقليل عين أسقفاً لإحدى المقاطعات الإرلندية التى وجه عنايته الخاصة نحو شئونها الدينية والاقتصادية والاجتماعية .

لعل بركلى من أول الفلاسفة الذين تم نضجهم واتضح مذهبهم فى سن مبكرة ؛ فلم يكد يبلغ الخامسة والعشرين حتى وضع الدعائم التى تقوم عليها نظرياته الفلسفية ، ثم شاد فوقها فيما بعد ما شاء من أبنية وقصور . ولم تصرفه أسفاره الكثيرة عن متابعة غرضه والتصويب إلى هدفه ، بل زادته علماً على علمه ، ومكنته من أن يدرس المذاهب المعاصرة فى مقرها ومنبتها ، فألم فى فرنسا بفلسفة مالبرانش وأحاط بنظرية ديكارت ، ولا يبعد أن يكون قد وقف على شىء كثير من آراء ليبنتز . وإذا كان لم يوفق فى أمريكا لغايته الدينية الاجتماعية فقد تفرغ فى الفترة التى قضاها هناك لدراسة أفلوطين وكبار رجال مدرسة الإسكندرية .

بدأ بركلى بعد أن جاوز العشرين بقليل فى تدوين أفكاره ؛ ثم استمر ينميها ويتوسع فيها على مر الزمن ؛ ولكنه لم يخرج مطلقاً عن الحدود التى رسمها لنفسه منذ اللحظة الأولى . وقد كتب فى نواح عدة : فى الطبيعة والرياضة ، فى الاقتصاد والسياسة ، فى الدين والفلسفة ، ويعنينا هنا أن نشير إلى أهم مؤلفاته الفلسفية ، وهى على حسب الترتيب الزمنى ما يلى :

(١) «نظرية جديدة فى الرؤية» (A New Theory of Vision)، وهو من أول بحوثه، ألفه ولما يناهز الخامسة والعشرين وأودعه بعض دعائم فلسفته .

(٢) «مبادئ المعرفة الإنسانية» (Principles of Human Knowledge)، وهو من أهم مؤلفاته، ظهر بعد الكتاب السابق بعام واحد، وفيه يعرض آراءه الميتافزيقية الدقيقة على نحو يلائم الخاصة .

(٣) «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس» (Three Dialogues between Hylas and Philonous)، نشر بعد سابقه بثلاث سنوات على صورة تناسب العامة، ويبدو فيه صراع عنيف بين المادية التى يمثلها هيلاس والروحية التى يعبر عنها فيلونوس ؛ وكأنما بركلى كان يرمى بهذا العرض إلى محاربة أخطاء شائعة أثرت تأثيراً سيئاً فى الآراء والمعتقدات .

(٤) «ألسفرون أو الفيلسوف الصغير» (Alciphron or the Minute Philosopher)، كتبه بعد عودته من أمريكا، وحمل فيه على الإباحية حملة قاسية، ودافع عن المسيحية دفاعا مجيداً.

(٥) «سيرز أو أفكار فلسفية متصلة بماء القطران» (Siris or Philosophical Reflexions concerning the Tar-Water)، وهو آخر مؤلفاته، نشره على إثر طاعون حل فى إرلندة ليبين فى

الظاهر مزايا ماء القطران الذى اهتدى إليه فى أمريكا وظنه العلاج الناجع لمختلف الأمراض ، ولكنه انتهز هذه الفرصة ليعرض أعمق المشاكل الميتافزيقية .

هذه السلسلة المختصرة ترينا كيف كان بركلى وفيا لآرائه ، محافظاً على أفكاره ، بدأ بها منذ النشأة ، ثم تعهدها فى صبر وجلد وإنتاج متواصل حتى النهاية . وما أشبهه فى هذا بما لبرانش الذى يلتقى معه فى نقط أخرى ، فكلاهما كتب كثيراً ، ولكن بحوثهما تدور حول مبادئ ثابتة . ويظهر أن مؤلفات بركلى ، على الرغم من معارضتها لبعض الآراء السائدة وسخريتها الماديين منها ، كانت رائجة رواجا لا بأس به ، فقد أعيد طبع بعضها أكثر من مرة أثناء حياته ؛ وكثيرا ما كانت المعارضة داعية من دواعى الحياة والمقاومة واجتذاب الجماهير .

فلسفته :

إن الميزة الرئيسية التى تمتاز بها فلسفة بركلى هى محاربة المادية ونقضها من أساسها ، لأنه كان يعتقد أن الإباحية المنتشرة فى عصره أثر من آثارها ، والخروج على المبادئ الدينية والأخلاقية ثمرة من ثمارها . وقد انتهت به حملته عليها إلى القول بلا مادية — كما يسميها — تقرّبه من مِثالى التاريخ القديم والحديث ، فهو يرجع

الحقائق كلها إلى الفكر ، ولا يسلم بوجود إلا الوجود الذهنى . وما يبدو فى العالم الخارجى من أطوال وأبعاد وأعراض وجواهر إنما هو مجرد أفكار صوّرها العقل ، وإدراكات تجول بالخاطر ، فالأجسام مجرد ظواهر لا حقيقة لها فى ذاتها ، والموجودات الحقة هى العقول وما يتولد فيها من أفكار . ولكى يدعم هذا المذهب اللامادى (The Immterialism) كان لابد له أن يفسر الإدراك الحسى الذى يعتمد عليه الماديون تفسيراً يتلاءم معه ، وأن يرفض ثانياً تلك الأفكار المجردة التى تؤذن بوجود مادة وجوهر من حيث هو .

١ — الإدراك الحسى والعلم الخارجى : كيف نستطيع إنكار وجود الأجسام والأشياء وأعيننا تراها وأيدينا تلمسها وحواسنا كلها فى اختصار شاهدة عليها ؟ اعتراض قوى طالما وجهه الواقعيون والماديون إلى جماعة المثاليين ، ولكن هؤلاء لا يترددون فى أن يكذّبوا الحواس فيما تنقله ويهدموا آثارها ، أو أن يردوا الإدراك الحسى إلى عوامل ذهنية باطنية . وما كان بركلى ، وهو تلميذ لوك ، لينكر الإحساس ويرفضه ، بل على العكس من ذلك يعول عليه ويجعله أساس المعرفة كلها . فكل معرفة فى رأيه حسية ، إلا أن ما تراه أعيننا وتسمعه آذاننا إنما هو صور صوّرها الذهن فبدت كأنها مرئية أو مسموعة . ولقد سبق للوك أن قال بصفات أولى موجودة فى الأشياء كالامتداد وصفات ثانوية موجودة فى الأذهان كالألوان والطعوم ؛ أما بركلى

فيرى أن الصفات الحسية كلها ذهنية ولا وجود لها فى العالم الخارجى والموجود فى الواقع هو المدرك (esse est percipi) وقدوضع نظريته الجديدة فى الرؤية ليثبت أن البصر لا يمنحنا فكرة الامتداد بحال ، وما يخيل إلينا من رؤية الأبعاد والأطوال إنما هو عمل ذهنى داخلى . ولا أدل على هذا من أن الذى يولد أعمى لو ردّ إليه بصره لا تبدو له المرئيات على صورة إحساس جديد ، بل يخيل إليه أنها امتداد لشعوره وتفكيره القديم . وما نشعر به من أنا نرى على أثر التحديق بالعينين ، ونسمع على أثر الانتباه ، إنما هو وليد العادة والتجربة ، فألفنا أن نعقد صلة بين هذه الحركة الجسمية والأعمال النفسية . وما أشبه المرئيات الحسية بلغة أعدها الله لتفاهم الأفراد كأداة التخاطب اللفظية ، واللغات ضرب من الاتفاق الاصطلاحى الذى قد لا يقوم على أساس من الواقع . ولكل لغة مزايا ومضار ، فهى نافعة إن بقيت مقصورة على رموز تحقق غرضاً خاصا ، وضارة إن تحولت هذه الرموز الوضعية إلى حقائق ثابتة واقعية . وإذن ليس فى الرؤية ما يقوم دليلا مطلقا على وجود المادة لأن هذه إنما تُعرَف بصفاتها الحسية وقد بينا أنها كلها ذهنية ، ولا ما يثبت العالم الخارجى لأنا إنما نرى ما نشعر به لا ما تقع عليه أعيننا . ولقد اتفق الناس فى معرفتهم لأن الله نظّم لهم المدركات الحسية بحكمته وعنايته .

ليس هناك شك أنه كان لنظرية بركلى فى الرؤية أثر يذكر فى

الدراسات السيكلوجية ، فقد لفتت الأنظار إلى العوامل النفسية التى تتدخل فى الإدراك الحسى ، واستطاع علماء النفس المعاصرون أن يثبتوا هذا بتجارب قاطعة . بيد أن تدخل المؤثرات الباطنية فى الإدراك الحسى ليس معناه رد هذا الادراك إلى أمور باطنية بحتة ؛ لا سيما والتجربة تؤيد أن المدركات أول أمرها تكاد تكون حسية خالصة ، فالطفل لا يدرك من نفسه إلا جسمه ومن العالم الخارجى إلا ما يراه ويحسه . وإذا كان البصر لا يحملنا على أن نجزم بوجود الأجسام المادية ، فإن اللمس يقودنا مباشرة إلى إثباتها . وفوق هذا ففلسفة بركلى — كأية فلسفة مثالية — تذهب إلى أن العالم الخارجى مجرد صورة ذهنية واختراع فكرى ، ولو سلمنا بهذا ما أدركنا كيف تتفق الأذهان فيما بينها على هذه الحقيقة . والتناسق الأزلى الذى يزعمه ليبنتز ، أو رد المدركات كلها إلى الله على نحو ما يقول بركلى ، فرض لا دليل عليه يعقِّد المشكلة بدل أن يحلها . وإذا كانت الحقائق كلها من صنعنا فكيف يعز علينا تصوير بعضها وصوغه فى قالب معقول ؟ وكيف نفسر صعوبة البحوث العلمية والتجارب المختلفة إذا كان الأمر مجرد تصور ذهنى ؟

٢ — الأفكار المجردة : ليست اللغة الحسية وحدها هى التى تخدعنا ، بل أداة التخاطب اللفظية أيضا مبعث أخطاء كثيرة . وقد تنبه لوك ومالبرانش من قبل إلى هذه الأخطاء ، ثم جاء بركلى فسار على نهجهما وتدارك بعض مافاتهما . ويعلن فى مقدمة كتاب « المبادئ »

أنه سيعرض ما استطاع أفكاره مجردة من أى مؤثر لفظى ، ويدعو القارئ ألا يتشبث بعبارته وأن ينفذ إلى صميم المعانى والآراء . ويتساءل ماذا يكون شأن متوحد اكتملت قواه العقلية ولم يعرف لفظة ما ، إنه سيفكر لا محالة وسيكون فى تفكيره بعيداً عن الأجناس والأنواع وكل تلك الكليات المجردة التى اخترعها الفلاسفة وأسرفوا فى تفصيلها . وهذا فرض شبيه بفرض الأعمى مولدا ، الذى أشرنا إليه عند حديثنا عن الإدراك الحسى . ويرى بركلى أن من أوضح الأخطاء التى جنتها علينا الألفاظ تلك الأفكار المجردة المزعومة : كفكرة الزمان والمكان أو الجوهر والحركة ؛ فإن العقل لا يستطيع أن يدرك فكرة مجردة بدون اللفظ الدال عليها ، لأن معرفتنا وهى حسية فى أساسها لا بد أن تقوم على مدركات جزئية . فأنا أدرك مثلا مثلثا بعينه ، أما المثلث من حيث هو فلا سبيل إلى إدراكه ، وهى اللغة وحدها التى تخدعنا وتصور لنا هذا الإدراك حاصلا بالفعل . وكيف يتأتى إدراك الكلى المجرد وهو يؤدى إلى المحال وخلو الشئ من الضدين معاً ؟ فإن فكرة الحركة المجردة مثلا تقضى أن أتصور حركة بمعزل عن الجسم المتحرك ليست سريعة ولا بطيئة ولا معوجة ولا مستقيمة . قد يقال إن الأفكار المجردة ضرورية للبرهنة والاستدلال ، ولكن لم لا نبرهن ونستدل بأفكار جزئية ؟ فمن مقدمتين جزئيتين متلائمتين نتوصل إلى نتيجة جزئية ، وهنا يضع بركلى أساس الاستدلال القائم على

الجزئيات الذى سيتوسع فيه استورت مل كثيرا . وإذا ما رُفضت الأفكار المجردة رُفض تبعا أن يكون لها وجود مستقل خارج الذهن ، ذلك لأن وجود الأفكار متوقف على إدراكها ، فهى موجودة طالما هى مدركة ؛ وإذن ليس ثمت موجود إلا العقول وما يجرى فيها من أفكار . وبرفض الأفكار المجردة نستطيع أيضاً القضاء على أخطاء فلسفية أخرى ، كفكرة الجوهر والمادة التى لا تعتمد على شئ من الإدراك الذهنى . وعلى هذا ينتهى بنا نقض هذه الأفكار إلى إنكار المادة ، كما انتهى بنا إلى ذلك من قبل تفسير الإدراك الحسى ، وهذا هو الهدف الرئيسى الذى يصوِّب بركلى نحوه دائما .

لم يكن بد لهذه الآراء أن تتصادم مع النظريات الرياضية والطبيعية المعاصرة التى تعتمد على الأفكار المجردة : كفكرة السطح والخط والامتداد ، أو فكرة الحركة والقوة . لهذا جدَّ بركلى فى الدفاع عن نفسه ، فنقض بعض الأصول الرياضية الثابتة أحيانا ، وصور العلم بصورة جديدة أحيانا أخرى ؛ فيرى أن الهندسة لا تدرس الأشكال من حيث هى بل تدرس أشكالا معينة بذاتها ، وفكرة القوة واللانهاية التى تعد أساس الطبيعة الرياضية غير مسلمة . وبالرغم من تقديره لنيوتن وقوانينه الطبيعية فإنه ينقد مذهبه الآلى ، ويرد الظواهر كلها إلى الله ، فهو فى نظره — كما كان فى نظر مالبرانش — علة العلل ومصدر التغيرات المختلفة . فهناك قوة عظمى نظمت

الأفكار الموجودة فى أذهاننا ، وسيّرت الطبيعة بحكمة أزلية .

لعلنا لاحظنا من كل ما تقدم أن بركلى يتأثر خطا لوك ومالبرانش فى آن واحد ، فيقول بالحس والتجربة مع الأول ، ويقرر مع الثانى ألا سبيل إلى إثبات العالم الخارجى عن طريق الحواس . ففى الوقت الذى يعوّل فيه على الحس ينكر المحسوسات الخارجية ، وينتهى إلى مثالية تتعارض مع نقطة بدئه الحسية . وفى الوقت الذى يرد فيه الحقائق كلها إلى عالم الذهن ينكر الأفكار المجردة التى يعتبرها لوك من صنع العقل وحده . وهذا من غير شك سر غرابة موقفه وخروجه فى نظريته على المبادئ الفلسفية السابقة . فليست الفكرة فى رأيه صورة انعكست من العالم الخارجى على الذهن ، ولا تجريداً عقلياً صرفاً يرمى إلى العموم والإطلاق ، وإنما هى إدراك ذهنى جزئى يحمل شارة الحس وليس بحسى ، وينتمى إلى العالم العقلى دون أن يُسلِّم بكل منتجات العقل وآثاره .

ومهما يكن من أمر هذا التناقض والشذوذ فإن بركلى يريد القضاء على المادة والعالم المادى قضاء تاماً ليُحِلّ محله عالماً آخر مملوءاً بالأرواح تشرف عليه روح عليا تدبر شئونه المختلفة . فهى التى تنظم الأفكار وتجعلها فى متناول الأرواح الجزئية ، وهى التى تتصرف فى الكائنات وتحدث كل شىء . وهذه النزعة الروحية التى تقرب بركلى من ليبنتز مستمدة من أصول أفلوطينية درسها الفيلسوف الإنجليزى

أثناء مقامه فى أمريكا ، ووجدها أكثر التئاماً مع التعاليم الدينية ؛ لأنها تسلم بعقل كلى يشرف على الكون . هذا إلى أنها أعانته على محاربة المادية الشائعة التى كانت سبباً قوياً من أسباب الزيغ والإباحية ، فإن هناك صلة وثيقة بين السلوك والآراء الفلسفية ، بحيث تسود الفلسفة الطبيعية ينتشر الإلحاد والخروج على المبادئ الدينية .

(د) دافيد هيوم (David Hume 1711-1776)

كاتب وأديب ، ومؤرخ واقتصادى ، وأخلاقى وفيلسوف ؛ إلا أن آراءه الفلسفية هى التى استلفتت أنظار معاصريه وخلدت ذكره بين لاحقيه . ومع هذا لم يكن بالمجدد الذى استحدث فلسفة مبتكرة فى مختلف أجزائها ، بل هو ثالث ثلاثة تضافروا على توضيح نظرية المعرفة وبيان أصولها واستخلاص نتائجها . فإذا كان لوك وبركلى قد وضعا دعائم المذهب التجريبى الحديث وثبّتا أركانه ، فإن هيوم سار على نهجهما وحاول أن يتدارك بعض ما فاتهما . ولعل الجديد لديه أنه أرسل لتفكيره العنان دون أن يخضع للقيود الدينية أو يتأثر بالتقاليد الاجتماعية ، وسار مع المبادئ التى قررها سابقوه إلى نهايتها ، وبلغ بالفلسفة التجريبية قمتها . ولهذا وصل إلى نتائج قد لا يقره عليها تجريبيون آخرون ، وخاصة لوك وبركلى اللذين أخذ عنهما وتابع خطاهما ؛ ومنطق نظريةٍ مَا لا يتفق دائماً مع الأفكار الأولى التى يذهب إليها صاحب هذه النظرية .

حياته ومصنفاته :

ولد هيوم فى ايدنبورج سنة ١٧١١ من أسرة رقيقة الحال ، إلا أنها لم تتردد فى أن تنشئه تنشئة صالحة وتسلك به سبيل الدراسة والتعليم. فلم يبلغ الثانية عشرة حتى التحق بجامعة ايدنبورج حيث اتجه أولا نحو الأدب القديم ودراسته ، ثم انصرف بعد هذا إلى البحوث الفلسفية وولع بها ولوعاً خاصاً ، وعاش حينا عيشة الوحدة والتأمل ليتفق مسلكه مع بحثه وتفكيره . ولكن الحياة فى مطالبها ومسئولياتها أبت إلا أن تقطع عليه هذا الهدوء ، واضطرته لأن يشتغل بالتجارة زمنا لم يكن موفقا فيه بحال . فعاد ثانية إلى وحدته وتأمله ، ورغب فى مكان منعزل يتوفر له فيه ما ينشده من هدوء وسكون . ولذلك قصد فرنسا ، ومن غرائب الصدف أنه نزل فى مدرسة « لافليش » اليسوعية التى رُبِّى فيها ديكارت من قبل منذ مائة سنة أو يزيد ، وقضى فيها عامين باحثًا مؤلفًا . ثم نازعته الحياة هدوءه مرة أخرى وألقت به إلى بعض الميادين والأندية ، فالتحق بالسلك السياسى واتصل بطائفة من الشخصيات البارزة ولازمها بضع سنين راحلا متنقلا . ثم قدر له وهو فى سن الأربعين أن يعود إلى مسقط رأسه ، ايدنبورج ، ويمكث فيها اثنتى عشرة سنة هى أخصب مراحل حياته وأكثرها إنتاجًا من الناحية العلمية والفلسفية . ويظهر أن هذا الإنتاج بدا أثره

لأول وهلة فى البلاد الأخرى ، بدليل أن هيوم قوبل فى فرنسا بحفاوة بالغة حين زارها المرة الثانية سنة ١٧٦٣ . وفى هذه المرة التقى فى باريس الكاتب والاجتماعى الفرنسى الشهير ، چان جاك روسو ، وانعقدت بينهما صلات وثيقة دفعت بالأخير أن يرحل مع صديقه إلى انجلترة . وقد تأثر الصديقان كل منهما بالآخر ، إلا أن الكاتب الفرنسى لم يلبث أن قلب لصاحبه ظهر المجن وأنكر عليه صنيعه . وكأنما ملّ هيوم كل هذه التقلبات ورغب فى الهدوء الذى كثيراً ما تاقت إليه نفسه من قبل ، فقصد ايدنبورج وقضى فيها السنوات السبع الأخيرة من حياته .

وبالرغم من رحلته وانتقاله واضطراب حياته من حين لآخر لم ينصرف عن البحث والتأليف ، وقد كتب فى نواح عدة : فى الاقتصاد والسياسة ، فى التاريخ والأخلاق ، فى الدين والفلسفة . ويظهر أنه كان يتعجل الكتابة فى بعض الموضوعات ، فيضطر إلى العودة إليها منقحاً مهذباً ، ولكنه فى كل هذا كان حسن الأسلوب سامى العبارة . ولن نتتبع مؤلفاته فى نشأتها وتطورها ، وإنما نكتفى بالإشارة إلى أهمها ، وهو :

(١) « بحث فى العقل البشرى » :

(An Inquiry Concerning Human Understanding) ، وهو أشهر كتبه وأعظمها أثراً فى ذيوع صوته وخلود اسمه ، يحاكى فى موضوعه

وعنوانه على الأقل لوك محاكاة واضحة ، وقد ظهر سنة ١٧٤٨ ، وفيه يعود إلى مشكلة المعرفة التى تعرّض لها من قبل فى بحث أتمه ولما يبلغ الثلاثين فجاء مهوشاً ناقصاً ولم يصادف نجاحا بحال .

(٢) « مبادئ الأخلاق » (The Principles of Morals) ، الذى كان يعده أحسن كتبه ، إلا أنه يردد فيه فى الواقع آراء سبق له أنْ بيّنها فى رسائل أخلاقية صغيرة ، وقد ظهر سنة ١٧٥١ .

(٣) « محاورات فى الديانة الطبيعية »

(Dialogues Concerning Natural Religion) ، وفيه يعود أيضاً إلى بعض الموضوعات الدينية التى سبق له أن درسها فى رسائل أخرى ، ولم ينشر إلا بعد موته بثلاث سنين .

(٤) « تاريخ انجلتره » (The History of England)

فلسفته :

لهيوم آراء فى الدين والأخلاق ، والسياسة والاجتماع ، ولكن فلسفته الحقة وبحثه الواسع إنما يدور حول مشكلة المعرفة . وفى دراسته لهذه المشكلة يصدر بلا شك عن لوك وبركلى ، فيجارى الأول فى طريقته التحليلية وتمسكه بالملاحظة الداخلية ، ويأخذ عن الثانى بغضه للأفكار المجردة التى درجنا عليها دون أن نعرف تماما مدلولها ولا أصل نشأتها . وكل ما لديه من جديد أنه تعمق فى بحثه

وبالغ فى نقده ، فتحاشى متناقضات وقع فيها أنصار المذهب التجريبى السابقون ، واستطاع أن يوضح بعض ما عز عليهم توضيحه . فإذا كان لوك قد قال بالأفكار المركبة فإنه لم يبين تماما كيفية تكوينها ، وهذا نقص أدركه هيوم ولجأ إلى قانون تداعى المعانى ليتلافاه . وإذا كان بركلى قد رفض الكليات والأفكار المجردة فإنه أثبت فى الوقت نفسه وجود الروح التى هى فى الواقع حقيقة مجردة ، وهذا تناقض لم يجد هيوم سبيلا إلى التخلص منه إلا بأن ينكر المجردات على اختلافها ويلغى فكرة السببية والعلل الظاهرة أو الخفية ؛ وبهذا يبنى فلسفة لا دينية على أساس من آراء قال بها فيلسوف متدين .

١ — المعرفة وقانون تداعى المعانى : يذهب هيوم — كما ذهب لوك من قبل — إلى أن المعلومات كلها مكتسبة ، ويقسمها إلى قسمين : إحساسات (impressions) وأفكار (ideas) ؛ وليس بين الأولى والثانية من فرق سوى القوة والضعف ، فبينا الإحساس إدراك قوى إذا بالفكرة إدراك ضعيف . وكل فكرة إنما هى صورة لإحساس ما صدرت عنه واعتمدت عليه ، والذهن ينزع دائما نحو إحساسات جديدة ينشأ عنها أيضاً أفكار جديدة . ولا يعنى هيوم كثيراً بالإحساسات لأنها ألصق بوظائف الأعضاء منها بالدراسة السيكلوجية ، وإنما الذى يعنيه الأفكار وما بينها من روابط وعلاقات ؛ وارتباط الأفكار بعضها ببعض صعوبة يعز تذليلها على جماعة التجريبيين الذين

ينكرون ما فى النفس من قوة ونشاط وإنتاج . والواقع يؤيد أن الأفكار متصلة ومرتبطة ، فإما أن يكون ارتباطها قديماً فطريا ، وإما أن يكون من صنع الذهن وعمله ، وكلا الفرضين يهدم المذهب التجريبي من أساسه .

وقد حاول هيوم ، تخلصاً من هذا المأزق ، أن يرد ارتباط الأفكار بعضها ببعض إلى قانون تداعى المعانى ، فرأى أن فكرةً ما ترتبط بأخرى إذا كان بينهما تشابه ، أو تجاور فى الزمان أو المكان ، أو علاقة علة بمعلولها . فالتمثال يستحضر فى الذهن على الفور صورة من يمثله ، والميناء تبعث على التفكير فى البواخر ، وذكر (الميكروب) يدفعنا إلى التفكير فى المرض . وما الكليات أو الأفكار المركبة إلا نتيجة لضرب من التداعى ، ففكرة الإنسانية نتيجة لصور ذهنية لأناسى متشابهة . وهذا التداعى استعداد طبيعى يخضع له الذهن ولا يستطيع الخروج عليه ، فهو ارتباط آلى يبدو أثره فى جميع الظواهر النفسية ، بل ويمكن أن ترد إليه جميع الأعمال العقلية . والمهم أن التجريد واستخلاص الكليات من الجزئيات الذى يعتبر من أسمى الأعمال العقلية أصبح أثراً لتداع آلى بين أشياء متجاورة أو متشابهة .

لم يكن هيوم أول من قال بفكرة تداعى المعانى ، فقد سبقه إليها أفلاطون وأرسطو قديما ومالبرانش حديثاً ، ويغلب على الظن أن أسباب تداعى المعانى التى ذهب إليها مأخوذة رأساً عن أرسطو .

ولكن لاجدال فى أنه يعد زعيم مذهب تداعى المعانى (Associationism) الذى ردده كثيرون من علماء النفس فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وواضع دعائم قانون للجذب فى الدائرة السيكلوجية شبيه بقانون الجذب العام الذى طبقه نيوتن على الدراسات الطبيعية ؛ وبهذا أتم المذهب الذرى الذى انتهى إليه لوك من قبل (ص ٣٤٣). وكم غالى أتباعه فى فكرة تداعى المعانى هذه ، وخاصة استورت مل وسبنسر من الإنجليز ، وتين من الفرنسيين ، فزعموا أن الأعمال العقلية حتى السامى منها ليست إلا حركات آلية ناتجة عن تداعى الأفكار وارتباطها ، وهذه دعوى لا يستطيع علم النفس أن يسلم بها اليوم . ومن الغريب أن هيوم لم يكن مغالياً فى فكرته غلو أتباعه ، فكان يعتقد أن تداعى المعانى مدعاة الخطأ أحيانا ، وخصوصاً إذا كان سببه التشابه ، وأنه ليس قانونا عاما شاملا ، بل المخيلة كثيراً ما تشذ فى ربط الأفكار بعضها ببعض ، والانتباه يقف بنا عند نقطة لا يريدها التداعى نفسه .

٢ — مبدأ السببية : درج التجريبيون منذ لوك على تتبع الأفكار العامة والمبادئ المسلمة ، وجدّوا فى تحليلها ومناقشتها ليثبتوا أولا : أنها ليست عامة ذلك العموم الذى كان يظن ، بل هناك من لا يسلم بها ، وثانياً أنها ليست فطرية موروثة بل تتولد فى الذهن بعد أن لم تكن . ومن بين هذه المبادئ مبدأ السببية الذى نردده ونكاد نؤمن به جميعاً ،

فنحن نعتقد أن كل ظاهرة لابدّ لها من علة ، وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا ، وهو أن علةً ماتنتج دائما نفس معلولها فى الظروف المتحدة . بيد أن بعض الفلاسفة لم يسلموا بهذا المبدأ ، وكم من معتقدات تقوم على العرف دون أن يكون لها أساس عقلى ثابت ؛ وواضح أن الاعتقاد ، وإن يكن ضربا من المعرفة ، هو معرفة من طراز خاص . وكلنا يلاحظ أن هناك أشياء كنا نعدها عللا ، ثم لم نلبث بعد تحليلها أن تبينّا أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج . وهذا هو الذى دفع مالبرانش وبركلى إلى أن يردا الظواهر كلها إلى القوة الوحيدة والعلة المطلقة ، وهى البارئ جل شأنه .

أما هيوم فيرى أن وضع المسألة الصحيح يقتضى ، قبل البحث عن العلة ومقدار تأثيرها ، أن نبحث عن العلاقة التى توهمناها بين علة ومعلول ، فهل هناك ارتباط ضرورى حقيقة على هذه الصورة ، أم الأمر مجرد فكرة ذاعت وانتشرت فأكسبها الذيوع قوة دون أن يكون لها أساس واضح ؟ فبدل أن يبحث فى العلة وأثرها يريد أن يناقش المبدأ ذاته ، ويبين كيف تولد فى أذهاننا . وفى رأيه أن هذا المبدأ ليس إلا نتيجة مشاهدات سطحية وتعاقب ظاهرى ، وذلك أنا شاهدنا غير مرة بعض الظواهر يتبع بعضا ، فظننا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع ، وأخذ تداعى المعانى يعمل عمله ، فلا نكاد نرى التابع حتى نفكر فى المتبوع وبالعكس ، كما أخذت المخيلة تصورّ

لنا هـذه التبعية التى هى مجرد تجاور زمانى أو مكانى بصورة الإنتاج والتأثير . فإذا رأينا مثلا إحدى كرات (البليارد) تصطدم بأخرى فتحركها لم يخطر ببالنا مطلقا لأول وهلة أن فى الكرة الأولى قوة خفية انتقلت إلى الثانية فحركتها ، ولكن لا يلبث تكرار هذا المنظر ورؤيته أن يخلق فينا شعوراً وعادة ذهنية خاصة (custom) ملخصها أنا نرقب دائمًا اللاحق لمجرد حدوث السابق .

وإذن ليس ثمت علية ولا ارتباط ضرورى بين علة ومعلولها ، أو مبدأ سببية كما نسميه ، وكل ما هنالك عادةٌ ذهنية تكونت على إثر توالى الحوادث وتعاقبها فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى ، ومخيلةٌ أسبغت على الحادثة الأولى سرا كامنا وقوة خارقة للعادة . وللمخيلة دخل كبير فى أغلب مظاهر تفكيرنا ، وخاصة ما اتصل منها بالمعتقدات الشعبية والآراء العامة . ولا أدل على أن السببية ليست مبدأ عقليا من أن طائفة من الحيوانات — فيما يبدو — تسلم بضرب من التعاقب الذى يقتضيه هذا المبدأ . ولكن إلغاء السببية معناه القضاء على العلم والقوانين العلمية وإغلاق باب التكهن بالمستقبل وترتيب المسببات على أسبابها ، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التى انتهى إليها هيوم فى نقده وتحليله .

٣ — العالم الخارجى والنفس : لم يقف نقد هيوم عند هذا الحد ، بل تعداه إلى العالم الخارجى والنفس ، وهما المشكلتان اللتان شغلتا رجال

القرن السابع عشر . وفى رأيه — كما فى رأى أستاذه بركلى — أن ليس ثمت مادة ولا جوهر ، وأن العالم الخارجى وهم وخيال . حقا إنا ميالون إلى التسليم بما عليه علينا الحس ، إلا أن هـذا لا يدل مطلقاً على وجود العالم الخارجى . فإن الحواس إنما تنقل إلينا صوراً متغيرة تحدث شعوراً فى النفس لا يختلف عن شعورنا باللذة والألم ، والمخيلة وحدها هى التى تدفعنا هنا أيضًا إلى الزعم بأن الصور الحسية ثابتـة فى مختلف الأحوال وأن العالم الخارجى ثابت تبعًا لها .

والنفس لا وجود لها كذلك ، والأدلة التى يحتجون بها لإثبات وجودها وروحانيتها لا تقنع بحال ، وكل ما نعرفه عن عالم العقل أنه مجموعة إحساسات (a bundle of sensations) يتبع بعضها بعضًا تحت تأثير قانون تداعى المعانى الذى أشرنا إليـه من قبل . فلا يوجد عقل ولا قوى عقليـة بمعزل عن الأفكار والإحساسات التى هى لحمة التفكير وسداه ، وحركات الذهن آلية بحتة يسيرها قانون عام . وما نظن من أن لنا شخصية مستقلة ووحدة ذاتية إنما نتج من تعاقب بعض الظواهر النفسية ، نخيل إلينا أنها تدور حول مركز ثابت . وعلى هذا يتم هيوم الخُطاَ التى بدأها بركلى ، فبعد أن أنكر الثانى عالم المادة سار الأول أبعد من ذلك وأنكر عالم الروح .

غير أنه فى إنكاره هـذا يناقض نفسه من جهة ، فقد أشار غير مرة إلى المخيلة وأثرها فى الحياة الذهنية ، كما أشار إلى الانتباه ومقدار

تأثيره فى تداعى المعانى ، وهذان ولا شك قوتان عقليتان يسلم بهما فى حين ويهدمها فى حين آخر ، وخاصة بعد أن استخدمهما فى تكوين آرائه ونظرياته . ومن جهة أخرى تحول نقد لوك وبركلى بين يديه إلى شك يقرب من شك بيرون ومونتنى ، فهو ينكر السببية والقوانين الطبيعية ، ويرى أن ما نسميه عالما خارجيا إنما هو صور ذهنية لا ثبات لها فى الواقع ولا شىء يؤيدها فى الخارج ؛ وليس فى العالم الداخلى حقائق أثبت من العالم الخارجى ، بل هو كذلك مجموعة إحساسات متعاقبة ومتغيرة . ولكننا نعتقد — إنصافا له — أنه لم يكن هدّاما فى شكه كباقى الشكاك الآخرين ، فما كان ليغلق باب البحث والنظر ، وإنما كان يود فقط أن يقف الذهن عند المستوى اللائق به والذى يستطيع أن ينتج فيه إنتاجًا صالحًا . ولا نزاع فى أنه من أشهر وأعمق من درسوا الطبيعة الإنسانية ، ويكفيه فخراً أن إليه يرجع الفضل فى إيقاظ « كانت » وتوجيهه نحو كتبه النقدية الثلاثة .

٤ — الدين والأخلاق : لم يكن هيوم فى ملاحظاته الدينية والأخلاقية أقل عمقًا منه فى دراسته لمشكلة المعرفة . فهو يلاحظ فى حق أن فكرة الديانة الطبيعية ألصق بتاريخ الكنيسة منها بتاريخ الفلسفة ، ذلك لأن بعض رجال الدين حاربوا سلطة الكنيسة ليقوى سلطانهم ، وحين تزلزلت سلطتهم لجأوا إلى العقل يستعينون به ونادوا بالديانة الطبيعية . ويناقش البرهان الشائع فى عصره الذى استخدمه

كثيرون فى إثبات وجود الله ، وهو برهان الغائية الذى يتلخص فى أن العالم جهاز كباق الأجهزة ، ولا بد له من صانع هو فى غاية الذكاء والخبرة . فيرى أن هذا البرهان لا يرضى المتصوفة لما فيه من التشبيه المادى ، ولا الشكاك لأنه لا يستلزم وجود إله واحد إذ قد يسمح بتعاون بين آلهة عديدين . وينتهى أخيراً إلى أن الدين ألصق بالعاطفة والقلب منه بالتفكير والعقل ، ولهـذا يقبل باسم العاطفة أهم المبادئ الدينية وإن كان قد شك فيها من قبل باسم العقل ؛ وما الشك إلا حال طارئة يجب أن يعقبها اليقين الدائم .

وإذا كان هيوم قد اعتمد على العاطفة فى يقينـه الدينى فإنه يعتمد عليها أيضًا فى توضيح مشكلة الخير والشر . فيرى أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على دعامة من العقل وحده ، لأنها ليست حكما وتقديراً فقط بل هى عمل وتنفيذ ، والتنفيذ لا بد له من دافع العاطفة . على أن الأحكام الأخلاقية نفسها خاضعة للعرف والعادة والبيئة الطبيعية والإنسانية ، فرب جريمتين متساويتين فى عناصرهما المادية لا تصادفان حكما واحداً تبعًا للظروف والأحوال ، والوطنية فى بلد حر غيرها فى بلد مستعبد ، والبطولة ذات مظاهر مختلفة لدى المحاربين والمسالمين . وإذن حكمنا بالخير والشر يرجع أولا وبالذات إلى عاطفة أفدناها من المجتمع ، فجعلتنا نقدر الحسن ونمقت القبيح ، نستمسك بالسار وننفر من الضار . ولا نظننا فى حاجة أن نلاحظ أن هذه الأخلاق المؤسسة

على العاطفة ليست جديدة فى العالم الإنجليزى ، فقد قال بها شافتسبرى قبل هيوم ، وردّدها معاصره هاتشسون ، وسيصادف هـذا الاتجاه أنصارا آخرين إن فى إنجلتره أو فرنسا أو ألمـانيا .

* * *

استعرضنا فى هـذا الفصل تاريخ الفلسفة الإنجليزية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وقصرنا الحديث على كبار رجالها الأربعة وهم : هوبس ولوك وبركلى وهيوم ، إذا ما استثنينا بيكون الذى يتصل بالقرن السادس عشر اتصاله بالقرن السابع عشر ، والذى أفردناه بفصل خاص . ويجدر بنا قبل أن ننتقل إلى موضوع آخر أن نشير فى اختصار إلى آثار هـذه الفلسفة فى البيئات المختلفة ، إنجليزية كانت أو فرنسية أو ألمـانية .

فأما أثرها فى إنجلتره فلا يزال باقيا إلى اليوم ، وعلى ضوئها سار مل (١٨٠٦—١٨٧٣) وسبنسر (١٨٢٠- ١٩٠٣) ، وهما أكبر فلاسـفة الإنجليز فى القرن التاسع عشر . فيعتد الأول كل الاعتداد بقانون تداعى المعانى الذى قام به هيوم ، وينكر رأسا المبادئ العامة الضرورية . ويرى الثانى أن المعرفة كلها مكتسبة ، غاية ما فى الباب أن بعضها اكتسبناه بأنفسنا والبعض الآخر ورثناه عن آبائنا الذين اكتسبوه قديما . ولئن كانت المدرسة الأيقوسـية ، التى قامت فى القرن الثامن عشر وعمرت إلى أخريات القرن التاسع عشر ، وقد عارضت النزعة

الحسية التجريبية التى دعا إليها لوك وأتباعه ، فإنها تأثرت بهم جميعا فى طريقتهم التحليلية ومنهجهم النقدى .

وأما فى فرنسا فالبحوث السياسية والاجتماعية والأخلاقية والفلسفية ، طوال القرن الثامن عشر ، مدينة للدراسات الإنجليزية . فمونتسكيو (١٦٨٩—١٧٥٥) يدعو إلى فصل السلطات كما دعا إلى ذلك من قبل لوك ، ويذهب مثله إلى أن الملكية المقيدة بنظام نيابى مثل أعلى للحكم الصالح . ويعتنق ڤولتير (١٦٩٤ — ١٧٧٨) المذهب التجريبى ونظريات نيوتن الطبيعية رافضا بذلك طبيعة ديكارت ومذهبه العقلى ، ويدعو إلى حرية سياسية ودينية شبيهة بتلك التى دعا إليها لوك فى «خطابه فى التسامح الدينى» . ويعتد روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨) بالعاطفة محاولا أن يؤسس عليها الأخلاق كلها كما صنع هيوم ، ويردد نظرية العقد الاجتماعى التى قام بها هوبس ولوك ، وإن كان يصورها تصويرا جديدا . ويجىء أخيرا كوندياك (١٧١٥ — ١٧٨٠) الذى يعد أكبر نصير فرنسى للمذهب التجريبى الإنجليزى فى القرن الثامن عشر ، بل لقد بالغ فى النزعة الحسية ، وأضحت المعرفة فى نظره وليدة الحس وحده ، وما أشبهه فى هذا بهوبس بين فلاسفة الإنجليز . فليس للذهن عنده عمل ما ، وقوى النفس التى تحدث عنها من مخيلة أو ذاكرة أو انتباه ليست فى الواقع إلا صوراً لإحساسات مختلفة .

وأما فى ألمانيا فقد أشرنا من قبل إلى أن ليبنتز ، وإن حاول الرد

على لوك ، تأثر به ووقف بينه وبين ديكارت موقفاً وسطا فيما يتعلق بمشكلة المعرفة . ثم يجىء كانت ، وهو فيلسوف الألمان الأول بلا نزاع فى القرن الثامن عشر فيجارى هيوم فى بعض خطواته ، وإن تظاهر بالرد عليه ، ويصرح بأنه هو الذى أيقظه من سبات المعتقدات القديمة ؛ وسنرى بعد قليل مقدار تأثره به فى نزعته التجريبية وروحه النقدية وطائفة من آرائه الدينية والأخلاقية.

الفصل السادس

عمانويل كانت

Immanuel Kant
1724 — 1804

هو فيلسوف الفكرة البعيدة والبحث العميق ، يغوص على دقائق المعانى فيكشف عن تناقض حيث كان الناس يتوهمون التوافق والانسجام ، ويهتدى إلى مغالطات كانت تساق قبله مساق الحجة والبرهان . وبذا أقال القرن الثامن عشر من عثرته ، وخلصه من كبوته فلولاه لعد فى تاريخ الفلسفة قرن هدم وإنكار وتدهور وانحطاط . وكأنى به قد جاء فى نهايته ليربط مراحل البحث الإنسانى بعضها ببعض ، ويعقد صلة بين الماضى والحاضر . فإذا كان مذهب ديكارت العقلى هو الذى ساد أوروبا فى القرن السابع عشر ، وإذا كانت نزعة لوك التجريبية هى التى تحكمت فى التفكير الفلسفى معظم القرن الثامن عشر ، فإن كانت شاء أن يجمع بين الجانبين ويضم فى شخصه هذين الاتجاهين ، فهو إذن خلاصة ذلك النزاع الطويل الذى دام قرنين كاملين . وفوق هذا فهو نقطة بدء لحركة فلسفية لا تزال آثارها باقية إلى اليوم ، فلا نكاد نجد فى مراحل التاريخ جميعه فلسفة بلغت من النفوذ مبلغ فلسفته فى المدارس التى تلتها مباشرة . فالبحوث الفلسفية

المختلفة فى القرن التاسع عشر مدينة له إلى حد كبير ، بل نستطيع أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ونقرر أن ليس ثمة مذهب فلسفى منذ أخريات القرن الثامن عشر إلى اليوم لم يتأثر عن قرب أو عن بعد بطريقته النقدية .

هذا هو كانت بين الفلاسفة وفى تاريخ الفلسفة عامة ، أما كانت بين الألمان وفى تاريخ التفكير الألمانى خاصة فهو بلا نزاع عماده وقوامه وقائده وزعيمه ، وإذا ما تحدثنا عن فلسفة ألمانية فإنما نقصد أولا وبالذات الفلسفة الكانتية . ولا غرابة فكانت ألمانى فى نشأته وحياته ، فى صبره وأناته ، فى عمقه ودقته ، بل هو ألمانى أيضاً ، وإن نكره بعض الألمان ، فى غموضه وخفائه . حقا إن ليبنتز وولف سبقاه إلى تكوين فلسفة يمكن أن يقال عنها إنها ألمانية ، ولكن الأول عالمى أكثر منه ألمانى ، والثانى ملخِّص ومقلد أكثر منه فيلسوف ومبتكر . وأما كبار مفكرى الألمان فى القرن التاسع عشر أمثال فِخْتَه وهيجل وشوبنهور فكلهم عالة على كانت ، أخذوا عنه وتأثروا به وهم منه بمنزلة التلاميذ والأتباع . وسنتحدث عنه فى بيئته الألمانية الخاصة ثم نربطه بالبيئة الفلسفية العامة ، فنعرض لحياته ومصنفاته ، ونلخص آراءه ونظرياته ، ثم نبين أثره فيمن جاءوا بعده .

١ — حياته :

ولد كانت بكينسبورج سنة ١٧٢٤ ، من أب سرّاج يجنى قوت يومه من صنع يده ، وأم عرفت بالصلاح والتقوى . فنشأ فى هذه الأسرة على شىء من الضيق والشدة ، وأخذ بقدر غير قليل من الخشونة والقسوة . ولم يكد يبلغ الثامنة حتى ألحق بكلية فردريك الدينية ، وهناك اتصل بناظرها شولتز (Shultz) الذى كان يرى فى قراءة النصوص الدينية وسيلة ناجعة من وسائل التربية الروحية ؛ لهذا وجه تلميذه نحو دراسة اللاتينية دراسة واسعة كان لها أثر كبير فى أسلوبه وطريقة أدائه لمعانيه . وفى سنة ١٧٤٠ دخل الجامعة ، وقضى فيها ست سنوات ينهل من حياض العلوم المختلفة ، فدرس اللاهوت وعنى بالبحوث الطبيعية والفلكية ، واشتغل بالمسائل الفلسفية والميتافيزيقية . وكانت الآراء الطبيعية السائدة فى عصره هى آراء نيوتن ، والفلسفة التى تدرس فى الجامعات الألمانية كلها هى فلسفة ليبنتز مصوغة فى قالب ولف وملخصاته . ولما بلغ الثانية والعشرين فقد أباه ، وقد كان فقد أمه وهو فى سن الثالثة عشرة ، فكان لابد له أن يسعى لكسب عيشه ويعمل للحصول على قوته . ولذلك هجر كينسبورج إلى قرية مجاورة ، ونزل فى بعض الأسر الأرستقراطية ليعلم أطفالها ؛ وفى هذا ماهيأ له الفرصة للوقوف على عادات وتقاليد

لا عهد له بها ، وما سمح له بالقيام بملاحظات جديدة .

ولم يعد إلى كينسبورج إلا سنة ١٧٥٥ حين تقدم للدكتوراه ، وبعد أن حصل عليها نصب نفسه مدرساً حرا فى الجامعة ، والتف حوله عدد غير قليل من التلاميذ والمستمعين الذين أعجبوا بسعة اطلاعه وغزارة مادته ، وراقهم منهجه الدقيق وبحثه المنظم . وقد تعرض لموضوعات عدة ، فحاضر فى الطبيعة والجغرافيا ، والرياضة والفلك ، والأخلاق والميتافيزيق . إلا أنه على الرغم من كل هذا لم يمنح لقب الأستاذية الرسمى إلا بعد ١٥ سنة ، ومنذ ذلك الحين عظم نفوذه وسمت منزلته ؛ فانتخب مرة عميداً لكلية الفلسفة ، وأخرى مديراً للجامعة ، واختير لعضوية مجمع برلين وفينّا وبطرسبورج . وقد استمر فى نشاطه وعمله الدائم حتى سنة ١٧٩٦ ، وبعد ذلك أحس بأن صحته لا تساعده على متابعة التدريس ، فاضطر إلى ملازمة داره وأخذ يفقد قواه شيئاً فشيئاً إلى أن توفى سنة ١٨٠٤ . وقد ودعته كينسبورج الوداع الأخير فى مظهر بلغ حده فى التقدير والإجلال ، وجاء آية من آيات الإخلاص والوفاء ، وكتب على قبره كلمته المأثورة : « شيئان يملآن نفسى إعجاباً واحتراماً متجدداً ونامياً دائماً كلما فكرت فيهما وتذكرتهما ، وهما السماء المزدانة بالنجوم فوق ، والقانون الأخلاقى فى أعماق قلبى » .

وحق لكينسبورج أن تحتفى بفيلسوفها ، فقد خلد اسمها ووقف

حياته عليهـا ، فلم يبرحها إلا فترة قصيرة طلباً للقوت وسعياً وراء العيش ، ولم ينقطع عن التدريس فى جامعتها إلا يوم أن عجز جسمه عن القيام بما تصبو إليه نفسه . هـذا إلى أنه كان مثالا نادراً فى مسلـكه الشخصى وحياته الخاصة ، لا يعرف السوء ولا يسيء إلى أحد . بعد عن الأعمال السياسية ومراكز الدولة فسلم بوجه عام من ويلاتهـا ، اللهم يوم أن ظهر كتابه : « الدين فى حدود العقل العادى » فى عهد فردريك الثانى الذى صادره وألزم مؤلفه ألا يكتب فى المسائل الدينية . إلا أن هذا الحجْر لم يدم طويلا ، وما أن انقضى عهد هذا الملك حتى عادت إلى كانت حريته . ولقد عاش هذا الفيلسوف عيشة هى أقرب ما يكون إلى النسك والزهادة ، فـكان يقضى وقته بين درسه وداره ونزهته ، يستيقظ فى ساعة مبكرة ، ثم يتناول القهوة ويبدأ فى الـكتابة والبحث إلى أن تحين ساعة الدرس فيذهب إلى الجامعة ثم يعود للغـداء ، وفى منتصف الساعة الرابعة بعـد الظهر تماماً يخرج إلى رياضته اليومية فى غابة مجاورة ما كان ينقطع عنها صيفاً ولا شتاء . ولم يكن له من سمير ولا أنيس بعد وفاة أبويه إلا خادمه الأمين لامب (Lampe) الذى لازمه إلى أن مات . حياة منظمة كما ترى ، شاء كانت أن يفلسفها فأخضعها لإرادته القوية ومنهجه الدقيق ، فلم يخرج يوماً على مبدإ وضعه ، ولم يجاوز مطلقاً سنة استنها لنفسه .

ولا أظننا فى حاجة أن نلاحظ أن هذه الحياة خِلو من أى حدث

يستلفت النظر أو أمر يخرج على المألوف ، وبذا أعد كانت فلسفته في هدوء وأتم بحثه في تأن وتؤدة ، وقد أثرت فيه عوامل مختلفة يمكننا أن نردها إلى ما يلي :

١ — تلك التربية الدينية التي توفرت له في البيت والمدرسة ، وغرست في قلبه حب المبادئ المسيحية والتعاليم البروتستنتية ، وكان لها أثرها قطعاً في آرائه الأخلاقية ومسلكه القاسي العنيف ؛ ولئن كان قد رفض بعض الأصول الدينية باسم العلم والفلسفة فإنه سلَّم بها باسم السلوك والأخلاق.

٢ — كان لدراسته الجامعية دخل كبير في تكوينه العلمي والفلسفي ، فمكنته من الإلمام بأهم المسائل العلمية التي شغلت معاصريه ووجهته نحو عالم الحس والواقع ؛ وإذا كان قد شغل بما وراء الطبيعة فما ذاك إلا ليحدد المبادئ التي يخضع لها البحث العلمي . ولا أدل على هذا من أن مؤلفاته الأولى تدور في جملتها حول العلم والموضوعات العلمية ، فهو إذن في نشأته عالم واقعي تجريبي . ومن جهة أخرى كانت فلسفة وُلف التي تعلمها في الجامعة هي الدعامة الأولى في تكوين آرائه ومنهجه الفلسفي ، فعن ولف أخذ ذلك المنهج الذي يعتمد على الضبط والتقسيم وتحرير الأفكار وصوغها في قالب المبادئ الثابتة والقضايا المحدودة والتعريفات الواضحة ، ومنه استق النظريات التي شغلته في سني بحثه الأولى ، كفكرة الإمكان والضرورة ، والآلية والديناميكية ،

ومبدإ السبب الكافى، وغير ذلك من المسائل الرئيسية فى فلسفة ليبنتز .

٣ — لم يقف كانت عند هذه المؤثرات الداخلية ؛ بل تطلعت نفسه إلى ما يجرى فى البلاد الأخرى ، فقرأ قدراً من ثمار الفكر الفرنسى والإنجليزى . وتمكن من نفسه بوجه خاص شخصيتان هما روسّو وهُيوم ، فراقه كتاب « إميل » الذى وضعه الأول إلى حد أنه — رغبة فى إتمام قراءته — لم يخرج إلى نزهته اليومية المقدسة فى نظره ، ونمّى فيه الثانى روح النقد التى هى دعامة فلسفته .

٤ — إلا أن هذه العوامل على اختلافها ما كانت لتنتج شيئاً لولا عقليته الجبارة وبحثه المستمر ، فقد منح قوى عقلية ممتازة وضم إليها صبراً وجلداً لا يقوى عليهما كثيرون — وبذا جاءت فلسفته نتيجة الدرس العميق والتفكير المضنى ، وإذا كنا نصادف اليوم عناء فى تفهمها فما ذاك إلا لأنه غاص عليها فى قرار قد لا يجدى كثيراً تحديق النظر إليه .

ب — مصنفاته :

قضى كانت شطراً كبيراً من حياته فى الكتابة والتأليف ، فظهر أول مؤلف له ولما يجاوز الثالثة والعشرين ، واستمر يكتب ويبحث إلى أن ناهز الخامسة والسبعين . خمسون سنة أو يزيد قضاها فى تدوين آرائه وتقييد أفكاره ، وهو المؤلف المنقطع لتأليفه ، والباحث المتفرغ

لبحثه . فلا يبدو غريباً إذن أن تمتد قائمة كتبه وتتنوع الموضوعات التى تعرض لها ، وما أشبهه فى هذا بليبنتز من الفلاسفة المحدثين . ولم يتسع له الزمن لنشر كل ما أنتجه ، وبقى منه جزء لم ينشر إلا بعد موته . ويطول بنا السرد لو حاولنا هنا أن نستقصى مؤلفاته كلها ، إلا أنا نلاحظ بوجه عام أن مؤلفات الخمس عشرة سنة الأولى تتصل بالمسائل العلمية : كالحركة والسكون ، والزلازل والبراكين ، ودورة الأرض ، والرياح . وفى الخمس عشرة سنة التالية أخذ يمد المدة لفلسفته الخالدة ومنهجه النقدى الذى يذكر كلما ذكر اسمه ، فبدأ ينقد النظريات الميتافيزيقية القديمة ويناقش العلاقة بين عالم الحس وعالم العقل . وإنا لندع جانباً هاتين المرحلتين ، ونقصر حديثنا على مؤلفات المرحلة الأخيرة التى تبدأ من سنة ١٧٨٠ وتنتهى فى سنة ١٧٩٩ ؛ على أنا سنهمل فى هذه المرحلة أيضاً بحوثه العلمية التى لم ينسها طول حياته ، ونستغنى عن دراساته الفلسفية الجزئية بكتبه الرئيسية وهى :

١ — « نقد العقل النظرى » (Kritik der reinen Vernunft) الذى نشره سنة ١٧٨١ ، وأعاد طبعه بعد تنقيح وتهذيب واضح سنة ١٧٨٧ . وهو بلا نزاع أعظم مؤلفاته ومن أهم ما كتب فى الأدب الألمانى ، ويعرض فيه جملة نظرياته ومنهجه الفلسفى ؛ فبفهمه نفهم الفلسفة الكانتية كلها . وقد أحدث فى الدائرة الفلسفية حركة وانقلاباً لم يحدثهما أى مؤلف آخر منذ القرن الثامن عشر.

٢ — « دعائم ميتافيزيق الأخلاق »

(Grundlegung zur Metaphysik der sitten) ، وقد ظهر سنة ١٧٨٥ ، وفيه يشرح فكرة الواجب التى أراد أن يحلها محل فكرة الخير المعروفة من قديم .

٣ — « نقد العقل العملى» (Kritik der praktischen Vernunft) الذى ظهر بعد الكتاب السابق بثلاث سنين ، ويشرح فيه الأسس الدينية والميتافيزيقية لنظريته الأخلاقية .

٤ — « نقد قوة الحكم » (Kritik der Urtheilskraft) ، وقد نشر سنة ١٧٩٠ ، وبه تتم سلسلة كتبه النقدية الثلاثة ، وفيه يوضح فكرة الجمال كما وضح من قبل فكرة الحق والخير .

لم يؤلف كانت باللغة الألمانية فحسب ، بل كتب باللاتينية أيضاً ، وهو فى كليهما غامض معقد يطيل جمله ، ويدخل فى ثنايا الجملة الأصلية جملا معترضة بحيث تصعب متابعته . هذا إلى أنه كثيراً ما يستعمل بعض المصطلحات المدرسية القديمة التى هجرها معظم رجال القرن السابع عشر والثامن عشر ، فصبغ فلسفته بصبغة فنية خالصة ، وعز على كثيرين كشفه فى باطن عبارته الطويلة المغلقة . ولعل ذلك راجع إلى محاكاته وُلف فى عرضه وطريقة تأليفه ، واستيلاء الأسلوب اللاتينى عليه ، على أن الألمانية أقرب اللغات الأوربية الحية إلى اللاتينية فى تصريفها وتركيب جملها . وفوق هذا يظهر أن كانت يريد أن يقف دراساته

العويصة على الخاصة وحدهم ، لأن العامة لا قبل لهم بها ، بدليل أنا نجد له بعض مؤلفات امتازت بالجلاء والوضوح .

ح — فلسفة :

فلسفة كانت فكرة وطريقة وموضوع ومنهج ، هى فكرة بما اشتملت عليه من آراء دقيقة ونظريات شاملة ، وطريقة بما قامت عليه من منهج خاص لعرض تلك الآراء ومناقشة هذه النظريات . وليس هذا الجانبان بمنفصلين ، فآراؤه ونظرياته لم تصل إلى ما وصلت إليه من العمق والدقة إلا بفضل ما عوّل عليه من منهج نقدى ، ونقده لم يبرز ولم يتميز إلا لأنه انصبّ على طائفة من المشاكل لم يتنبه إليها من سبقه من الفلاسفة والباحثين . وعلى هذا نستطيع أن نتحدث على السواء عن « الفلسفة الكانتية » أو « المذهب النقدى » ، ويكاد التعبيران فى عرف مؤرخى الفلسفة يتساويان .

حقا إن لكل فيلسوف طريقته الخاصة فى عرض آرائه ونظرياته ، ولكن فى منهج كانت من الابتكار والجدة ما يجعله حجر الزاوية فى بناء فلسفته والنقطة البارزة فى بحثه . ولقد تفلسف قبل أن يكشف هذا المنهج فلم تستلفت فلسفته الأنظار ، ولم تحدث أثراً يذكر فيمن حوله ، وما أن اهتدى إليه حتى ذاع صيته وتحدث الناس عنه ، بل وأحدث فى دائرة الفلسفة ثورة — كما يقولون - شبيهة بتلك الثورة

التى أحدثها كوبرنيق فى علم الفلك. ففلسفته الخالدة التى تأثر بها الخلف وردَّدها التلاميذ والأتباع هى الفلسفة النقدية، وخصومه ومعارضوه، وإن رفضوا بعض آرائه، لم يسلموا من عدوى نقده. ولقد ذهب بعضهم إلى أن كشف المذهب النقدى يعتبر حدا فاصلا بين عهدين، وأساساً لكل تفكير فلسفى جاء بعده، ودون أن نغلو هذا الغلو نستطيع أن نقول إن هناك تياراً نقديا واضحاً فى تاريخ التفكير الفلسفى والعلمى طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

وتدور فلسفة كانت من حيث موضوعها حول نقطتين رئيسيتين، وتجيب — كما يصرح هو — عن سؤالين أساسيين، وهما ماذا يمكننا أن نعرف؟ وماذا يجب أن نعمل؟ والسؤال الأول كما يبدو منصب على نظرية المعرفة، فى حين أن السؤال الثانى يتصل بمشكلة السلوك. وهذه الثنائية واضحة لديه تمام الوضوح، بدليل أن كتبه الفلسفية الهامة اثنان: «نقد العقل النظرى» الذى يدرس فيه مشكلة المعرفة، و «نقد العقل العملى» الذى يدرس فيه مشكلة السلوك، وبذا يستوعب فكرة الحق والخير اللذين يعتبران موضوع الفلسفة بوجه عام. وإذا كان قد أضاف فى آخر حياته إلى كتابيه السابقين نقداً ثالثاً يدرس فيه فكرة الجمال، فلم يكن هذا بالجديد عليهما؛ ذلك لأن فكرة الخير والجمال لديه — كما كانتا لدى فلاسفة اليونان — متصلتان ومتكاملتان. هذا إلى أن النقد الثالث أشبه ما يكون بحلقة اتصال بين النقدين الأولين

وهمزة وصل بين التجربة وما وراءها ، بين عالم الظواهر وعالم الحقائق . وعلى هـذا إذا كنا نريد أن نلم بفلسفته ، فلابد من أن نلقى نظرة على منهجه ، وندرس رأيه فى المعرفة والسلوك .

١ — المنهج النقدى :

النقد وسيلة من وسائل تمحيص الآراء وتحرير الأفكار ، يتطلب ملاحظة دقيقة وانتباها تاما واطلاعا شاملا يمكّن من إدراك الغامض والتنبه إلى الخفى والاهتداء إلى الناقص . هو ضرب من التحليل وتقليب الأمور على وجوهها ليقف الإنسان على دخائلها ومحتوياتها ، فيحلل الناقد الفكرة أو العبارة ليتبين ما فيها من صواب أو خطأ . وليس بيسير على كل إنسان أن يكون نقادا ، فلابد من استعداد خاص ومواهب معينة . وهناك أشخاص مدفوعون إلى النقد بفطرتهم ، يتبينون مواطن الضعف لأول نظرة ، وآخرون اعتقاديون مسلّمون يتقبلون ما يرون ويسمعون وكلهم إيمان وطمأنينة . ولئن كان التسليم مدعاة الهدوء والسكون ، فالنقد عامل من عوامل التحرى والدقة . وبقدر ما يفترق النقد عن الاعتقاد والتسليم يبعد أيضا عن الشك والإنكار ، نعم إنه خطوة فى سبيل الشك ، إلا أنه ليس الخطوة النهائية ؛ فالشاك ناقد مستمر فى نقده لا يقف عند غاية ولا يطمئن إلى نهاية ، والناقد شاك فى بعض ما يعرض له ومسلم ببعضه الآخر .

لم يبتكر كانت النقد ، ولم يخلقه من عدم ، وإنما سبقه إليه مفكرون كثيرون من فلاسفة ومؤرخين وأدباء وفنانين ، وامتاز القرن الثامن عشر خاصة بروح نقدية واضحة . بيد أن الجديد لديه أنه تعمق فيه ، وطبّقه فى مدى فسيح ، فكان يفترض الفروض ، ويعود عليها ناقدا ومناقشا ، وقد يصل به الأمر أن يناقش الفرض ونقيضه فى آن واحد ؛ ومتناقضاته المشهورة التى سنعرض لها بعد قليل أوضح مثل على ذلك . وفوق هذا فقد استخدمه أبلغ استخدام فى توضيح مشكلة المعرفة ، فعقد للعقل محكمة حاسبه فيها الحساب العسير على أعماله وادعاءاته ، فما كان فى مكنته قبله ، وما خرج عن طوقه رفضه ، وهذا الحساب فى رأيه أساس لكل بحث فلسفى . وبعد أن اطمأن إلى منهجه الجديد وأثره فى نظرية المعرفة ، أخذ يطبقه على مشكلة الخير ، ثم فكرة الجمال ، ومن هنا سميت فلسفته كلها بالفلسفة النقدية . وكأنه آلى على نفسه أن ينقد كل شىء ، وخاصة ما كان مسلما به قديما ؛ وهو فى هذا شبيه كل الشبه بديكارت فى شكه المنهجى ، فكل منهما ينقد أو يشك للتحرى والدقة والوصول إلى يقين جازم لا شبهة فيه .

مضى كانت بعد أن حصل على الدكتوراه سنة ١٧٥٥ يفلسف على طريقة معاصريه ومن حوله ، ويردد الآراء العلمية والفلسفية السائدة فى بيئته . ولكنه لم يلبث أن اهتدى إلى معالم فلسفته الخاصة ، وفيما بين سنة ١٧٧٠ و ١٧٨٠ أخذ يعد العدة لإقامة دعائمها وتحديد

منهجها . فكان يناقش آراء التجريبين والعقليين ، ويعارض الطبيعيين بالرياضيين ، ويقابل بين الآليين والديناميكيين . ثم أخرج أخيراً كتاب « نقد العقل النظرى » سنة ١٧٨١ . فلسفته النقدية لم تنضج إذن إلا فى جو من المناقضات والآراء المتعارضة ، وهذا الكتاب هو قانونها الأساسى ، يشتمل على أصولها ومبادئها ، ويبين أغراضها ومنهجها ، وكل ما كتب بعده سير على سننه ، وتفصيل لبعض جزئياته . ولا ندهش مطلقاً إذا رأينا هذه الفلسفة غزيرة المادة متنوعة المسائل والموضوعات ،مليئة بالأفكار الدقيقة ، فإن واضعها — وهو من نعرف فى عبقريته وصبره وجلده — لم يكوّنها إلا بعد أن بلغ السابعة والخمسين . ويبدو عليه أنه كان يعتد بها كل الاعتداد ، ولا أدل على ذلك من أنه اتخذ النقد ، وهو رمزها وشارتها ، اسماً للكتب الثلاثة الرئيسية التى كتبها فى العشرين سنة الأخيرة من حياته .

٢ — نظرية المعرفة :

لا نظن أن واحداً من الفلاسفة المحدثين فصّل القول فى نظرية المعرفة مثلما فعل كانت ، ولا نظن أن واحداً منهم سما بها إلى تلك المرتبة التى انتهت إليها . حقا إن فلاسفة الإنجليز جعلوها هدفهم الرئيسى ، ووضعوا فيها بحوثاً مختلفة ، ولكنهم لم ينظروا إليها فى عناية إلا من ناحيتها السيكلوجية ، فى حين أنه درسها فى نواحيها

المختلفة ، وشاء أن يناقش فى ثناياها مبادئ العلوم ، رياضية كانت أو طبيعية أو ميتافيزيقيـة ، كما صنع أفلاطون فى التاريخ القديم . ولا نزاع فى أن « نقد العقل النظرى » يفضل ما كتبه لوك وهيوم فى هذا الباب . وليس بغريب أن يكون هذا موقفه ، فقد هيئت له الأسباب ليفصل فى خصومة طال فيها النزاع ، فاستوعب أقوال المتخاصمين ، ثم قضى قضاءه الأخير . ولهـذا تأثر بالآراء التى سادت القرن السابع عشر والثامن عشر ، إلا أن نظريته فى المعرفة تمتاز عما سبقها بمزايا كثيرة .

فهى أولا ليست تجريبية خالصة ، ولا عقلية خالصة ، وإنما تقف موقفاً وسطاً بين الحس والذهن ، والتجربة والعقل ، وتأخذ من كل بنصيب ؛ ولا يبدو هـذا الجمع فى أية نظرية من النظريات الحديثة بصورة واضحة وضوحها فى هذه النظرية . ولم يطمئن كانت بعـد أن خطا فى البحث الفلسفى خطوات إلى واحـد من المذهبين التجريبى والعقلى ، وأخذ يبين عيوب كل ، ثم رسم هذه العيوب رسما جليا فى نقده للعقل النظرى ، وأوضح عيوب الأول أنه لا يستطيع أن يفسر التجربة على ضوء التجربة وحدها ، وأهم عيب فى الثانى أنه يفسح المجال للعقل ، ويزعم أنه يعرف كل شىء . فلم ير كانت بدا من أن يقرر أن عالم التجربة فقط هو الذى يمكن معرفته ، وأن ما وراء الواقع لا سبيل للعقل إليه .

غير أنه يُلاحظ من جهة أخرى أن المحسوسات تتطلب أصولا ومبادئ أولية تساعد على إدراكها ، وهذه المبادئ لا يمكن أن تستمد من التجربة ، لأنا لا نستطيع أن نتصور تجربة بدونها ، فهي أسبق منها وشرط لها . هذا إلى أنها تمتاز عن المدركات الحسية بخاصتين هامتين ، وهما العموم والضرورة : فكلنا يسلم بها ، ولا بد لمدلولها أن يتحقق دائما . وليست هذه المبادئ من وضع كانت وابتكاره ، فقد انتهى إليها قبله فلاسفة آخرون ، ولكن أحداً لم يحاول البرهنة عليها مثله ، ولم يوضحها توضيحه ، وفي مقدمة كتاب « نقد العقل النظرى » يبدأ فيفرق بين الأحكام التحليلية التي يكون الحكم فيها من لوازم المحكوم عليه ، كقولنا الجسم ما له امتداد ، والأحكام التركيبية التي تضيف إلى علمنا جديداً مثل : المستقيم أقصر بعد بين نقطتين . وهذه الأخيرة تتطلب عملا ذهنيا ، ولها دخل كبير في البحث العلمى ، وقد كان يظن أنها كلها تجريبية ، فأثبت كانت أن من بينها ما هو سابق على التجربة ، وأخذ على عاتقه أن يحصيه ويحصره . ويمكننا أن نقول في اختصار إن كتابه الآنف الذكر إنما يرمى إلى تحديد المبادئ الأولية ، وبيان أثرها في تكوين المعرفة ، وهنا تبدو صلته بالعقليين وقربه منهم .

وأخيراً لقد درج التجريبيون في توضيحهم للمعرفة على تحليل الأفكار والمعاني الكلية ، وبيان مقدار ارتباطها بالمفردات الجزئية والعالم الخارجي . أما كانت فيسلك سبيلا آخر ، وبدل أن يوضح

المعرفة بواسطة الأشياء يعكس الآية ، ويفسر الأشياء بواسطة الذهن والمبادئ الأولية ؛ ويقف موقفاً شبيهاً بموقف كوبرنيق حين اعتبر الأفلاك مركزاً للحركة ، بدل أن يعتبر الرائى مركزاً لها ، وغيّر بذلك اتجاه الدراسات الفلكية . وفوق هذا فهو لا يحلل المعانى الكلية المتكوّنة ، وإنما يبين طريقة تكوينها ، ويدرس الذهن عاملا ومنتجاً ومدركا ومفكراً ، ليبين القوانين التى يخضع لها أثناء أدائه لوظيفته . فهو يوضح العقل لا المعقولات فقط ، والإدراك لا الأشياء المدركة وحدها ، وفى هذا ما يفسر تعبيره المشهور : « نقد العقل » . فالنقد يرمى إلى بيان كيفية استخدام العقل الإنسانى استخداماً صالحا فى البحث العلمى والميتافيزيقى ، وما دام هذا البحث يتطلب أفكاراً أولية فلا بد من درسها وتحليلها .

وكم أطال كانت فى حديثه عن تلك الأفكار أو المبادئ والصور الأولية ، كما يسميها بأسماء مختلفة . ولا نستطيع هنا أن نتابعه فى كل ما ذهب إليه من تفاصيل وجزئيات ، فإن معنى هذا أن نستعرض كل كتاب « نقد العقل النظرى » الذى وضع خصيصاً لتوضيح مشكلة المعرفة ، وسنكتفى بأن نبين العناصر الرئيسية التى عوّل عليها فى حل هذه المشكلة . ووسائل المعرفة الممكنة ثلاث :

(١) الإحساس الذى يربطنا بالعالم الخارجى ويمد الذهن بالصور المتغيرة والجزئيات المتفرقة .

(٢) الإدراك الذهنى الذى يجمع متفرقات الحس ويربط بعضها ببعض ويستخلص منها الأفكار العامة والمعانى الكلية .

(٣) النظر العقلى[1] الذى يكشف الأشياء من حيث هى والحقائق المطلقة ، والذى يتشبث به أنصار الميتافيزيق القديمة .

وهذه الوسائل متدرجة ومتعاونة وهى مصدر المعارف على اختلافها ، فإذا كان الإحساس والإدراك يتصلان بعالم الظواهر فإن النظر العقلى ينصب على الأشياء المجردة . وقد درسها كانت تباعاً فى الأبواب الثلاثة التى ينقسم إليها « النقد » ، وهى الحس السامى ، والتحليل السامى ، والجدل السامى . وإنما كانت هذه جميعها سامية لأنها تبين الصور الأولى التى تعين على تكوين المعرفة ، فكل ما هو أولى سام لأنه يجاوز عالم الحس والواقع .

الحس السامى : أوضحنا من قبل أن المعرفة الحقة فى رأى كانت هى التى تعتمد على الحس والتجربة ، ففيما وراء الحس لا يكشف العقل شيئاً ، وعن طريق غير طريقه لا يهتدى إلى حقيقة ، بيد أن الحواس تنقل إلينا صوراً عدة وألوانا مختلفة ، وتضعنا أمام منظر مهوش يجمع بين غرائب الأشياء . والعقل وحده هو الذى يرتب هذه الصور وينظمها ويحتفظ منها بما يلائمه ، ويرفض مالا حاجة به إليه ، مستعيناً

(١) يستعمل كانت هنا لفظة (Vernunft) ويريد بها القوة التى تدرك الأشياء المجردة ولذا سميناها النظر العقلى .

فى ذلك كله بمبدأين أوليين هما المكان والزمان . فبواسطتهما معاً نرتب الإحساسات الخارجية ، وبواسطة الثانى فقط ننظم الإحساسات الداخلية : وإذن تقع الظواهر الجسمية فى الزمان والمكان معاً ، فى حين أن الأحوال النفسية لا وجود لها إلا فى الزمان . وما أشبه الإحساسات كلها بمادة صورتها الزمان والمكان ، فهما فكرتان أوليتان مقصورتان على العالم الحسى ، وقالبان لضبط ما تنقله الحواس إلينا . فالذهن بلا إحساس صور مهملة وقوالب فارغة ليس فيها ما تكيفه وتشكله ، والإحساسات بلا ذهن خليط مضطرب لا وحدة فيه ولا انسجام . ولا يوجد زمان ولا مكان فى ذلك العالم المطلق عالم الأشياء المجردة الذى يتحدث عنه الميتافيزيقيون ، لأنهما مقصوران كما قدمنا على الحس والمحسوسات .

إذا قارنا باب « الحس السامى » بالأبواب الأخرى وجدناه ، على الرغم من قصره ، أهمها وأنضجها ، ذلك لأنه رسمت فيه الخطة وحدد المنهج ، وفصل بين ما تجىء به التجربة وما هو سابق عليها ، ووضع فى اختصار الأساس الذى قامت عليه الفلسفة النقدية كلها . ولم يكن كانت أول من قال إن الزمان والمكان أمران اعتباريان وحقيقتان ذهنيتان ، فليبنتز أسبق منه إلى هذا فى رده على ديكارت الذى كان يعزو إليهما وجوداً خارجيا . ولكن الجديد لديه أنه اعتبرهما مبدأين أوليين من مبادئ العقل ، فلا يمكن أن يتم إدراك حسى بدونهما . وإذا كانا مبدأين

أوليين فالقضايا الرياضية أولية وضرورية لأنها تعتمد عليهما ؛ وما الهندسة إلا مجموعة تصورات مكانية ، بينما الحساب جملة وحدات زمانية . وبهذا لم يفرغ كانت من الباب الأول إلا وقد وضّح مبادئ الرياضة الأولى .

التحليل السامى : لاشك فى أن فكرة الزمان والمكان تحددان قليلا ما اضطرب من أمر الإحساسات ، ولكن العقل لا يقنع بهذا التحديد فى تكوين المعرفة ، ويأبى إلا أن يستخلص من هذه الإحساسات أفكاراً كلية ومعانى عامة . وهنا يبدو عمل الإدراك بوضوح ، فهو يرتب الصور الذهنية ويبوبها ويقسمها إلى طوائف وأنواع وأجناس ، فيجمع منها ما ائتلف ويفرق ما اختلف ، ويجرد فى اختصار المعانى والأفكار . ولكى يقوم العقل بهذا التجريد لا بد له هنا أيضاً من قوالب جديدة وأفكار أولية خاصة هى ما يسميه كانت « مقولات الإدراك » ، وهى طائفة من الأفكار العامة التى تساعد على حصر المدركات وضبطها .

ولقد أجهد نفسه فى حصر هذه المقولات واستيعابها وتكلف فى ذلك أشد التكلف ، ولم يجد أمامه وسيلة توصله إلى غرضه إلا ذلك التقسيم القديم للقضايا الذى ذهب إليه أرسطو ، فقد قسمها من حيث الكم والكيف والنسبة والجهة . ويرى كانت أن هذه الأقسام الأربعة أصول لمقولات الإدراك ، ثم يضع تحت كل قسم أنواعاً

ثلاثة ؛ وبذا تصبح المقولات اثنتى عشرة . فالذهن فى ترتيبه وتجريده للأفكار العامة يعايرها بعيار الكم تارة وبعيار الكيف أخرى ، والمدركات الإنسانية على كل حال لا تخرج عن هذه الطوائف العامة والقوالب الكلية . ومن بين العلاقات والنسب علاقة السببية والصلة بين العلة والمعلول ، فهذه العلاقة فى رأى كانت مبدأ عقلى أولى ، أو إن شئنا مقولة من مقولات الإدراك . وهنا يبدو الفرق واضحاً بينه وبين هيوم الذى نقض مبدأ السببية وهدم معه العلوم الطبيعية ، أما هو فيرى أن قوانين الطبيعة هى قوانين الفكر ، وأن ما فى الكون من نظام إنما هو صورة لنظام العقل الذى يدركه . وبذا يدعم « التحليلُ السامى » الدراسات الطبيعية كما أدعم « الحسُّ السامى » من قبل العلوم الرياضية .

أظننا فى غنى أن نشير إلى أن فى هذا الباب صنعة وتكلفاً واضحين ، فإن من الصعب أن نعقد صلة بين مقولات الإدراك وقضايا أرسطو . على أن التقسيم الأرسطى للقضايا ليس مسلماً فى جملته ، فكيف يصلح أساساً لتقسيم آخر يراد به أن يشمل كل المدركات الإنسانية ؟ وفكرة المقولات وحصر الأفكار الإنسانية فى أبواب محدودة وطوائف معينة ليست هينة ولا سهلة التحقيق ، وإن اتجه نحوها كبار الفلاسفة والمفكرين ، وقد أثبت البحث فشلها حتى اليوم . ويظهر أن كانت أحس بما فى موقفه من ضعف وتعسف ، فصرح بأن إعداد القوائم

وحصر الأفكار العامة شئ عسير . ومهما يكن من أمر الاعتراضات التي توجه إلى مقولاته ، فلا نزاع فى أنها تلفت نظرنا إلى مقدار قربه من أرسطو فيما يتعلق بمشكلة المعرفة ، فهو يتحدث معه عن مادة الإدراك وصورته ويعول مثله على عالم الحس والعقل فى تكوين الأفكار والمعانى .

إذا كان للبابين السابقين من نتيجة عامة فهى أن شرائط المعرفة الحقة شعور ذاتى وإدراك شخصى تلتف حوله الإحساسات ، فلا بد من دعامة أولية للمعرفة هى العقل المدرك المشتمل على مبادئ ومقولات سابقة على التجربة ، ثم تجيء الآثار الحسية بعد هذا فتُشكَّل وتُصوَّر فى هذه القوالب الأولية . فليست مبادئ الإدراك الحسى ولا مقولات الإدراك الذهنى هى العامل الوحيد فى تكوين المعرفة ، وإنما أساسها وعمادها الأول الشعور الذاتى الذى ترتبط به هذه المبادئ والمقولات ، ذلك « الأنا » الذى يفكر ويدرك (Ich denke) . وما دامت المعرفة ضربا من الربط والجمع والتركيب فلا بد لها من نقطة ثابتة تلتق عندها الإحساسات المتفرقة . وكأن كانت يرمى بهذا إلى أن المبادئ العقلية وإن كانت عوامل للتحديد تحتاج إلى مركز عام يجمعها ، هو وحدة الشعور النفسى والإدراك الشخصى . وما المبادئ والمقولات إلا قوالب فارغة لا توصل إلى شيء إن لم ينضم إليها نشاط الذهن وعمل العقل . ويمكننا أن نقول إن كانت يعد فى مقدمة العقليين الذين أبانوا ما فى الذهن من نشاط وما للعقل من أثر فى تكوين المعرفة .

غير أنه يُخشى أن يعدو هذا الأثر على الحقائق الخارجية ، فإنا إن اعتبرنا المعرفة ثمرة من ثمار العقل ومبادئه فقد أهملنا العالم الخارجى وجعلنا الأفكار مجرد تصورات ذهنية لا تفسر الواقع فى شىء ، وانتهينا إلى مثالية شبيهة بتلك التى قال بها بعض الفلاسفة القدامى والمحدثين . وفى الحق أن كانت وإن لم ينكر المادة لم يشغل بوجودها ، وكل الذى يعنيه منها أعراضها وظواهرها التى هى موضوع العلم والفلسفة . أما الشىء من حيث هو — أو (das Noumenon) كما يسميه مستعيراً اللفظ من أفلاطون — فلا سبيل إلى دركه ، وخطأ الميتافيزيقى القديمة يتلخص فى زعمها أن العقل يستطيع الوصول إلى الحقائق المجردة كالعالم والروح والإله . فنحن لا ندرك من الأشياء إلا كيفياتها وأعراضها ، ونفوسنا ذاتها لا نعرف عنها إلا ظاهرة الإدراك والتفكير ؛ وبعبارة أخرى نحن لا نعرف الأشياء وإنما تنصب معرفتنا على طائفة من الأعراض والظواهر . على أن هذه الظواهر وتلك الأعراض لا تصبح معرفة بالمعنى الدقيق إلا إن صيغت فى قوالب العقل ومبادئه ، فليس ثمة إلا الظواهر وقوانينها العقلية ؛ وهذه مثالية تعتد بالظواهر كل الاعتداد .

لا نزاع فى أن كانت تأثر بركلى كما لاحظ ذلك معاصروه ، وهو نفسه يسمى نظريته مثالية سامية ، ولكنه خشى أن يُخلط بينها وبين مثالية الفيلسوف الإنجليزى ، فحاول أن يوضح ذلك فى الطبعة الثانية

لـكتاب « النقد » . والواقع أنها من طراز خاص ، فهى لا تفصل بين الذهن ومدركاته ، ولا بين العالم العقلى والعالم التجريبى ، هى مثالية إلى حد ما واقعية لأنها تعترف بالعالم الخارجى ، وترى أن الصور الذهنية صادرة عنه . وسواء أكانت نظريته مثالية أم لا فإنها تتفق كل الاتفاق مع مبادئ العلم المعاصر الذى ليس له من غرض إلا دراسة الظواهر وكشف القوانين التى تسيرها .

الجدل السامى : ناقش كانت فى البابين السابقين مبادئ الرياضة والطبيعة ، وأثبت أن المعرفة مقصورة على عالم الحس والتجربة ، وأن ما وراء الواقع لا سبيل إلى كشفه ، فهدم ما وراء الطبيعة وأعلن استحالته . وما كان أغناه عن أن يعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى ، ولـكنه أبى إلا أن يعقد له الباب الثالث كله ؛ وفيه يعرض القضايا الميتافيزيقية الرئيسية ويناقشها الواحدة تلو الأخرى مبيناً ما فيها من تناقض وتهافت . وما أعمقه فى تحليله وألحمه فى جدله وأعنفه فى خصومته ، فهو يحيط بالمسألة من جميع وجوهها ويسد على خصمه كل منفذ . ولم يكن أمامه فى الواقع خصم معين ، وإنما شاء أن يظهر الناس على ما فى البحوث الميتافيزيقية من عيوب ونقائص . وأغلب الظن أن جدله هذا ، فى قدر كبير منه على الأقل ، مظهر من مظاهر حيرته قبل أن يهتدى إلى فلسفته الجديدة ، ونموذج من جهوده العظيمة التى بذلها للوصول إلى هـذه الفلسفة . استعرض المشاكل الميتافيزيقية

المختلفة ، ولمس بيده ما فيها من صعوبة ، وعلى أثر هذا الاستعراض أُلهم الصواب ووقف على ضالته المنشودة .

لم يتحامل كانت مطلقاً على الدراسات الميتافيزيقية أول حياته ، بل بالعكس أولع بها وجد فى طلبها ، ونقده لها يدل دلالة واضحة على مقدار تمكنه منها . وقد لاحظ فى حق دقة موضوعها وتعقد مسائلها وفشل كثير من الجهود التى بذلت فى سبيلها ، وكان يشبهها بمحيط مظلم لاشط له ولا فنار تحطمت بين أمواجه نظم فلسفية عدة . بيد أن هذا كله لم يمنعه من أن يغامر فى هذا المضمار ويدلى بدلوه بين الدلاء ، ويقيم البحث الميتافيزيقى على دعائم صحيحة . ولقد قصد إلى ذلك من طريقين : أحدهما سلبى يرمى إلى بيان ما فى الميتافيزيق القديمة من أخطاء ، والآخر إيجابى يرسم المنهج القويم للميتافيزيق الجديدة .

وتتلخص حملته على الميتافيزيق القديمة فى نقط ثلاث : النفس والعالم والإله ، ويطول بنا الحديث لو حاولنا سرد كل ما تبينه فيها من أخطاء ومغالطات ، ويكفى أن نعرف أمثلة منها . فجرت العادة مثلا فى إثبات وجود النفس أن يقال : كل مفكر موجود ، والنفس مفكرة ، فهى موجودة . ويلاحظ كانت أن فى هذه البرهنة مغالطة صريحة ، فإن ما يجرى فيها مجرى الحد الأوسط ذو استعمالين مختلفين ، ففى المقدمة الأولى يراد مفكر بذاته ، وفى الثانية مفكر عرضا . ولا تخلو البراهين التى تساق لإثبات وجود الله

من مغالطات كهذه . وأما القول بوجود العالم فيؤدى إلى متناقضات (Antinomies) كثيرة ، لأن هذا العالم يحتمل فى آن واحد أن يكون محدودا وغير محدود ، بسيطا ومركبا ، خاضعا لمبدإ السببية وسائرا على حسب المصادفة ، محتاجا ضرورة إلى صانع وغير محتاج إليه ، وهذا محال ، فيستحيل ما أدى إليه وهو وجود العالم . وأبلغ شىء فى كانت أنه حاول البرهنة على كل قضية من هذه القضايا ونقيضها ، فذكّرنا بذلك زينونَ الإيلى وبراهينه المشهورة . ولا ننكر أنه صادف فى برهنته عناء كبيرا ، ولم يوفق فيها دائمًا ، ولكنها تدل على مقدرة عقلية فائقة .

إذن لا سبيل إلى البرهنة على وجود النفس والله والعالم ، وكل ما يقدم من أدلة عليها غير مقنع ، ولا يخلو من المغالطة ؛ لأنها تجاوز دائرة البحث العقلى . وإذا استحال البحث فى هذه الحقائق استحالت الميتافيزيق تبعاً لها . وخطأ الميتافيزيقيين القدامى أنهم أرسلوا لتفكيرهم العنان ، وسبحوا فيما وراء المادة ليكشفوا المجهول ويوضحوا الغامض ، ولكنهم لم يعودوا بطائل . « وعلى هذا النحو عرج أفلاطون على أجنحة مُثله فى خلاء العقل المجرد ، ولم يلحظ أنه — على الرغم من كل جهوده لم يخط خطوة واحدة إلى الأمام ؛ لأنه ما كان يعتمد على أساس ثابت يسمح له بتغيير اتجاه تفكيره » . ولعل هؤلاء الميتافيزيقيين معذورون فيما صنعوا ، فإن العقل الإنسانى طموح بفطرته إلى كشف الغامض

وتوضيح المبهم ، لا يكاد ينتهى إلى غاية حتى يجاوزها إلى ما وراءها ، ولا يحل عقدة حتى يبحث عما هو أعقد منها . وإلى كانت أولا وبالذات يرجع الفضل فى تحديد دائرة البحث العلمى ، ووضع حد فاصل بين الحقيقة والخيال ، والمعرفة والوهم .

إذا كانت الميتافيزيق على هذه الصورة مستحيلة ، فهناك ميتافيزيق أخرى ممكنة أقيمت دعائمها من قبل ، ألا وهى الميتافيزيق النقدية . فلم يهدم كانت البحث الميتافيزيق على الإطلاق ، وإنما هدم ضربا منه ليحل محله ضربا آخر . وما كان له أن يهدم الدراسات الميتافيزيقية بوجه عام ، وهو الذى وضع بعد « النقد الأول » بعامين « مقدمات لكل ميتافيزيق مستقبلة » ، وأظهر بعد ذلك بعامين آخرين « دعائم ميتافيزيق الأخلاق » . على أن الأفكار الميتافيزيقية التى ناقشها ، إن لم يكن لها أثر فى عالم التجربة ، فهى ذات دخل كبير فى النظر العقلى الخالص . لأنها رموز عليا لأكبر تعميم ممكن ، فحول فكرة النفس تلتف جميع الظواهر الباطنية كما ترتبط الظواهر الخارجية كلها بفكرة العالم ، والله هو مصدر الوجود على الإطلاق . وفى اختصار إذا كانت الميتافيزيق لا تحل أية مشكلة علمية فإنها ترشد العلم إلى ما يعترضه من صعاب .

لو تخير كانت لنقده أمثلة أخرى ما أحدث جدله السامى ذلك الأثر الذى ترتب عليه ، فقد تعرض لثلاث مسائل هى من الدين فى صميمه ،

وفى مناقشتها ما يستوجب سخط رجال الكنيسة . وكيف لا وقد هدم الأدلة التى ألفها العامة والخاصة لإثبات وجود الله والنفس والعالم . لهذا لم يتردد كثيرون فى أن رموه بالإلحاد والزندقة ، ووصل الأمر بفردريك الثانى أن صادر بعض كتبه ، وحرم عليه البحث فى المسائل الدينية . ولكن هذا الاتهام لا يعتمد فيما نعتقد على أساس ، فإنه يضمر فى قلبه للدين كل احترام ، والروح الدينية التى غرست فى صدره منذ الصغر لم تفارقه مطلقا . وكل حملته موجهة إلى رجال الدين الذين أساءوا التصرف وخاصة فى بروسيا لعهده ، ونقده منصب على محاولات بعض الباحثين الذى حمّلوا العقل ما لا يطيق . وفوق هذا فنقض البرهنة على وجود الله والنفس والعالم ليس معناه إنكار هذه الحقائق ، وهو يعلن أنه إن عز عليه إثباتها عن طريق العقل فثمة سبيل إلى ذلك عن طريق العاطفة ، وإن عجز العلم عن إدراكها فالأخلاق تقودنا إليها ؛ وسيتدارك فى « نقد العقل العملى » ما استعصى عليه فى « نقد العقل النظرى » .

نستطيع بعد كل ما تقدم أن ندلى برأى فى نظرية المعرفة الكانتية ، وهى بلاشك نظرية شاملة ودقيقة فى كثير من مراحلها . تعتد بالتجربة كل الاعتداد ، متأثرة خُطا نيوتن فى دراسته الطبيعية وراسمة للبحث العلمى منهجه السديد ، ولم يصل التجريبيون أنفسهم إلى رد كل معرفة علمية إلى عالم التجربة على نحو ما فعل كانت . وفى رأيه أن الطبيعة

والرياضة إنما تقدمتا وسارتا سيراً مطرداً على مر الزمن لأن موضوعهما يتصل بالواقع ، أما الميتافيزيق فهى فى تخبط مستمر لتشبثها بما وراء الواقع . بيد أن عالم التجربة إنما يعدنا بالمتفرق والمختلف ، فلابد من عمل ذهنى يلم شعثه ويهذب مهوشه ويمنحه العموم والضرورة اللازمين للقضايا العلمية . وهـذا العمل الذهنى ذو درجات متصاعدة ومتماسكة ، وهى الإدراك الحسى بما يعتمد عليه من صور أولية ، والإدراك الذهنى بما يستخدمه من مقولات ، والنظر العقلى بما يستعين به من أفـكار سامية عامة شاملة . وبهذا يرضى كانت العقليين كما أرضى التجريبيين ، إلا أنه لم يسايرهم فى ادعاءاتهم ولم يقرهم على ما منحوه للعقل من نفوذ وسلطان ، فأظهر فى جدله السامى ما فى هذه الادعاءات من مغالطات ومتناقضات . ولئن كانت هناك نتيجة عامة نخرج بها من هذا الجدل ، فهى أنّا كثيرا ما نكون مخدوعين فى براهيننا وحججنا وإن بدت فى ثوب منطق محكم ، وكثيرا ما نخضع فيها دون أن نشعر لعوامل نفسية ومؤثرات خارجية .

كل تلك حسنات نذكرها لـكانت ، ولم تخل نظريته من مآخذ وعيوب . ودون أن ندخل فى التفاصيل والمسائل الجزئية نشير أولا إلى أنه يصور الفلسفة بصورة العلم ، فيقصرها على دائرة الواقع والأفـكار الواضحة المحدودة . ولم تقنع الفلسفة يوما بهذا القصر ، وطمعت فى أن تكشف الغامض وتوضح المبهم ، ولن تؤدى رسالتها بجانب العلم

إلا إذا نهجت هذا النهج . ولقد أحس كانت نفسه آخر حياته بحاجتها إلى ذلك ، ونقده الثالث ربما كان أقرب إلى الميتافيزيق القديمة منه إلى الفلسفة النقدية . فإذا كان العلم يصعد من المتعدد إلى الواحد فقد تنزل الفلسفة من الواحد إلى المتعدد ، وإذا كان يزعم أنه يفسر الواقع كله فإنها تسعى إلى كشف ما وراء الواقع . على أن البحوث العلمية كثيراً ما قادتنا إلى مشاكل لا تستطيع التجربة وحدها حلها ، وكثيراً ما انتهى العالِم فى دراسته إلى تلك الميتافيزيق التى كان يحذر الناس منها ساعة البدء . وتاريخ العلوم فى الخمسين سنة الأخيرة أكبر شاهد على ذلك ، فإن من الميتافيزيق ما أضحى شغل العلماء بقدر ما كان يشغل الفلاسفة ، وهناك مشاكل فلسفية أصبحت فى قمة البحث العلمى طبيعيا كان أو رياضيا . ومن جهة أخرى يظهر أن كانت غالى فى اليقين العلمى وصعد به إلى درجة فوق مستواه ، وكأن إعجابه بنيوتن وقوانينه دفعه لأن يقدس كل حقيقة علمية ، ويذهب إلى أن العلم اتضحت معالمه وثبتت دعائمه وصار المثل الأعلى للوضوح والجلاء . ولكن جهود العلماء من بعده قامت دليلا على غير ذلك ، فالبحث العلمى فى تطور مستمر ، والآراء العلمية تزداد وضوحاً ودقة يوماً بعد يوم ، ولم يقل العلماء بعد كلمتهم الأخيرة فى كثير من المشاكل والصعاب ، ولا ندرى إن كانوا سيقولونها يوماً ما ؟ .

٣ — الأخلاق :

لئن بزّ كانت كثيرين من الفلاسفة المحدثين فى تحليله لنظرية المعرفة ، فقد امتاز عليهم أيضاً فى دراسته لمشكلة السلوك ، ونستطيع أن نقول إنه أكبر أخلاقيي القرنين السابع عشر والثامن عشر . ولئن كان أخلاقيو الإنجليز قد فتحوا أمامه سبل البحث والدراسة فإنه لم يلبث أن تبين ضعفهم وتدارك ما فاتهم ، وسلك بالمشكلة الأخلاقية مسلكا يلتئم مع نزعته العقلية وفلسفته النقدية . فلم يقنع بتلك الأخلاق اليونانية التى تسير على وفق الطبيعة ، ولا بتلك الأخلاق المسيحية التى لا تجارى العقل دائماً ، وأبى إلا أن يكوّن نظرية أخلاقية عقلية ترمى إلى تقويم الطبيعة ومعارضتها . وخرج على المألوف هنا كما خرج عليه من قبل ، فبينا كان القدامى يقررون أن فكرة الخير هى دعامة الأخلاق إذا به على عكسهم يحل محلها فكرة الواجب ، وبذا أحدث فى علم الأخلاق ثورة شبيهة بتلك الثورة التى أحدثها فيما وراء الطبيعة . وكان لهذه الثورة صداها وأثرها على الدراسات الأخلاقية منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم ، فمؤيدوها ومعارضوها تأثروا بها كما تأثروا بالفلسفة النقدية فى جملتها .

وإذا ما تحدثنا عن الأخلاق عند كانت ، فإنما نتحدث عن نظرية الواجب فى أصولها ودعائمها . وبحوثه الأخلاقية فى جزء كبير منها

تدور حول هذه النقطة ، فإذا كان ينادى باستقلال الإرادة فما ذاك إلا لأن الواجب لايؤدى أداء حقا إلا ممن توفرت فيهم إرادة قوية وحرية كاملة ، وإذا كان يقدس أوامر العقل المطلقة فلأنه يعتقد أن الواجب الصحيح ما أملاه العقل ، وإذا كان يمجد الشخصية الإنسانية فذلك راجع إلى أنه يرى أن لغة الواجب هى لغة الإنسانية جمعاء ، وأن أوامره تشريع عام يتساوى أمامه كل الأفراد . فهو إذن يجمع فى فكرة الواجب كل هذه النواحى ، ويقول بنظرية هى فى آن واحد أخلاق الواجب والحرية والعقل والإنسانية . ولن نستطيع فهم هـذه النظرية إلا إذا تتبعنا نشأتها وتطورها والعوامل التى ساعدت على تكوينها ، ثم بينا عناصرها الأساسية وأسسها الضرورية .

نشأتها : وُجِّه كانت نحو المسائل الأخلاقية منذ الطفولة ، فربته أمه على الفضيلة والخلال الحميدة ، وغرست فى قلبه التعاليم الدينية السائدة التى كانت تنفر من الرذيلة وتدعو إلى تربيـة الضمير وإحياء الشعور ؛ ثم تعهده فيما بعد أستاذه فى كلية فردريك الأكبر . وإذا كانت دراسته الجامعية صرفته عن الموضوعات الأخلاقية فإنه لم يلبث أن عاد إليها يوم أن حصل على الدكتوراه وبدأ يلقى محاضرات فى الأخلاق ، ولم يكن بد من أن يعود إليها وهو المشتغل بالمسائل الإنسانية والمعنىّ بالمشاكل الاجتماعية . ولقد دفعته هذه المحاضرات إلى أن يقف على آراء الأخلاقيين المعاصرين ، فأخذ شيئاً عن شافتسبرى

وهاتشسون وهيوم ، وراقه منهم استخدامهم للملاحظة الداخلية فى توضيح المشاكل الأخلاقية ، وترجيحهم العاطفة على العقل ، وإعلانهم أن الفضيلة سارة وميسورة للناس جميعاً . وأعجب خاصة بروسو الذى أشاد بالطهارة الفطرية ، ورفع من شأن الصورة الإنسانية الأولى التى لم تدنسها الحضارة بغشها وخداعها ، وفرّق ما بين الفضيلة والعلم ، فعد الأولى حقا مشاعا بين الجميع وغير مقصور على النابهين والأذكياء .

بيد أن هـذه ليست هى الآراء التى يركن إليها ، ولا النظريات التى يعتنقها إلى النهاية ، ولذلك أوغل فى البحث وأمعن فى التحليل ليكشف المنهج النقدى الذى اعتمدت عليه فلسفته الأخيرة . فهناك تطور فى آرائه الأخلاقية شبيه بذلك التطور الذى حـدث فى دراسته الميتافيزيقية ، وليست الصلة منقطعة — كما يظن أحيانا — بين فلسفته النظرية وفلسفته العملية ، بل هما معاً عقليتان ونقديتان ؛ وكتبه الأخلاقية الخالدة لم تظهر إلا بعد « نقد العقل النظرى » بأعوام . وما أن استقام له أمر منهجه الجديد حتى رفض نظريات الأخلاقيين الإنجليز التى كان يرددها بالأمس ، وأخذ ينادى بنظرية جديدة تفصل الأخلاق عن الدين وتوفق بينها وبين العلم . فهو ينشد أخلاقا مستقلة لا تحتاج إلى دعامة خارجية تؤيدها ، ويرى أن للحقائق الأخلاقية ميدانا غير ميدان الحقائق العلمية ، فلا تعارض بينهما إذن ولا اختلاف . وفى كتابه « دعائم ميتافيزيقى الأخلاق » يفصّل تلك النظرية ويوضح معالمها .

عناصرها : درج الأخلاقيون من قديم على ترديد بعض الأفكار الميتافيزيقية الغامضة كفكرة الخير والسعادة ، واتخاذها مبدأ لبحثهم ، فلم توصلهم إلى نتائج مرضية . وفى رأى كانت أن أقوم طريق لدراسة الأخلاق أن نلجأ إلى الأفكار الدارجة والمعانى المألوفة ، فنتخير من بينها مادة البحث وعماد الدراسة ، وبذا تكوّن الأخلاق ثروتها بيدها وتعتمد على نفسها . وبين تلك الأفكار الدارجة والمتفق عليها حقيقة سامية كل السمو ومتناهية فى الكمال ، ألا وهى الإرادة الخيرة التى لا يعدلها جاه ولا ثروة ولا نبوغ ولا عبقرية ؛ لأنه لا يمكن أن يصدر عنها إلا الخير ، أما هـذه فقد تحول إلى شر مستطير . « فهى الخير والخير كله ، والخير الأسمى الذى يتوقف عليه أى خير آخر أو أى اتجاه نحو السعادة» ، وهى مقدسة لذاتها لا للغاية التى ترمى إليها . وكم يذكرنا كانت فى هذا كله بما ردده الرواقيون من أن الحكيم هو الذى يسير وفق إرادته ، وبتلك العبارة المأثورة التى وردت فى الإنجيل ونصها : «سلام على سكان الأرض ذوى الإرادة الخيّرة » . وأغلب الظن أنه استمد فكرة الإرادة الخيرة من التعاليم المسيحية التى تدعو إلى طهارة القلب وتناجى الروح والضمير .

غير أن هذه الإرادة فى حاجة إلى توضيح ، ولكى يوضحها ربطها بفكرة الواجب التى ليست بأجلى منها . وهنا يبذل مجهوداً عنيفاً شبيهاً بذلك المجهود الذى بذله فى مشكلة المعرفة ، ويقدم لنا الجزء الفنى الدقيق

فى دراسته الأخلاقية . ولو كنا نصدر عن عقولنا فقط ما ساءت أعمالنا ولا اضطرب سلوكنا ، ولكن فينا إلى جانب العقل الميول والأهواء ؛ والإرادة الخيِّرة هى التى تلبى نداء الأول قصداً وتعرض عن الأخيرة . ونداء العقل هو نداء الواجب ، وأمره هو الذى ينبغى أن يقابل بالطاعة والامتثال ، فالإرادة الخيِّرة والواجب متلازمان ، والسلوك الصالح والعقل مرتبطان ، وما أروع الواجب وأعظم تأثيره على السمع والقلب ! يناجى به المرء نفسه ، وينصح باسمه أخاه ، وفيه العلاج الحاسم لكثير من أدواء التردد والحيرة ، والقول الفصل فى كثير من المعضلات . ليس فيه أى معنى من معانى الفتنة والخداع ، وكل ما يرمى إليه إنما هو توجيه النفس إلى الخير دون تهديد أو رهبة أو اضطراب . لهذا لم يكن غريباً أن يتعلق به كانت كل التعلق ويسر بالاهتداء إليه سروراً لا يقل عن سروره بالفصل بين عالم الظواهر وعالم الحقائق فيما يتعلق بمشكلة المعرفة . ثم جدَّ فى صوغ قوالبه وتحديد صوره ومبادئه الأولية على نحو ما صنع فى صور الإدراك الذهنى ومقولاته .

الواجب ما أملاه العقل والعقل وحده . هو أمر مطلق وحقيقة ثابتة فى مختلف الظروف ، وإذن لا بد أن يكون عاما ضروريا وأوليا سابقاً على التجربة . ونحن فى الواقع إنما نعمل تلبية لنداء خاص وإجابة لأمر معين . والأوامر ضربان : مطلقة ومقيدة ؛ فالأمر المطلق هو الذى يحمل غايته فى نفسه ويدعو إلى أداء الواجب كيفما كانت النتائج المترتبة

عليه ؛ والأمر المقيد هو الذى يخير بين الفعل والترك ، ويفسح المجال للميول والأهواء ، مثل : إذا شئت أن تكون معافًى فى بدنك فاعتدل فى مطعمك ومشربك . ولن يكون الأمر مطلقاً إلا إذا كان عاما شاملا يخضع له الناس على السواء ، ويوضح كانت هذا المعنى بقوله : « إعمل دائماً بناء على مبدإ يمكنك أن تعتبره قانوناً عاما » . وأمر هذا شأنه مقدس لذاته لا لغاية يرمى إليها ، أو بعبارة أخرى هو خطاب للإنسانية جمعاء وباسمها ، وعلى هذا « يجب أن نعمل بحيث نعدُّ الإنسانية فى شخصنا أو شخص غيرنا غاية لا وسيلة » . فالواجب محترم لأنه عام وإنسانى ، وكل تلك صفات ذاتية فيه ؛ وما أشبه العقلاء بمملكة سامية تخضع لقوانين الواجب وحده . ولكل فرد من أفراد هذه المملكة سلطة عليا يصبح معها سيداً ومسوداً فى آن واحد ، فهو يشرِّع لنفسه ويسير على وفق تشريعه ؛ ولن ينتقص هـذا حريته فى شىء لأنه إنما يخضع للقانون الذى وضعه . ويمكننا أن نلخص هذا فى المبدإ الآتى : « إعمل بحيث تكون إرادتك مصدر تشريعك جميعه » .

صيغ ثلاث رئيسية يضعها كانت ويعوّل عليها فى تحديد فكرة الواجب وتوضيحها ، فهو يوضحها توضيحاً صوريا لا ماديا ، ويحددها بواسطة قوانينها العقلية الأوليـة تاركا جانباً آثارها ونتائجها العملية ؛ وكم تشبه هذه الصيغ صور المعرفة ومبادئها التى تحدثنا عنها من قبل . وعلى هذا فالأخلاق خاضعة لقوانين ثابتـة كالقوانين الطبيعية ، وإن

اختلفت عنها من بعض النواحى . ولم يكد ينتهى كانت إلى فكرة الواجب وتحديدها حتى تحامل على الأخلاق العاطفية التى كان يمتدحها بالأمس ، وأصبح يعد أنصارها بين « الروائيين والمربين العاطفيين » . ولن تؤدى الأخلاق رسالتها فى نظره إلا إذا قاومت الطبيعة الإنسانية وحاربت الميول والأهواء .

وليس القول بالواجب من مبتكراته ، بل الفكرة فى معناها العام لم تخل منها نظرية أخلاقية ، وكيف تتصور أخلاقاً خلواً من فضيلة يدعى إليها أو رذيلة ينفَّر منها ؟ وقديماً ربط الرواقيون الواجب بالقانون ، وفرقوا بين الواجبات الطبيعية والإنسانية . وكثيراً ما تحدث أخلاقيو القرون الوسطى ، تحت تأثير التعاليم الدينية ، عن واجبات العبد نحو ربه ، أو نحو نفسه ، أو نحو الناس أجمعين . ولرجال الإصلاح الدينى وبعض الفلاسفة والكتاب المحدثين بحوث فى الواجبات الدينية والوطنية وتفاوت الناس فى تقديرها والسعى فى أدائها . إلا أن واحداً من هؤلاء لم يحلل فكرة الواجب كما حللها كانت ، ولم يوضحها توضيحه ، ولم يستخلص منها تلك القوانين الأخلاقية الشاملة التى تبعث فى النفس الخشية والرهبة وتحمل على الخضوع والامتثال . وفوق هذا فحديث من قبله عنها جزئى وعرضى ، أما لديه فقد أضحت هذه الفكرة دعامة الأخلاق وموضوعها الرئيسى .

أسسها : بعد أن حدد كانت فكرة الواجب وشرح حقيقتها

تبين أنها — وهى من أصل علوى — فى حاجة إلى دعامة دينية ميتافيزيقية ، فوضع كتابه « نقد العقل العملى » ليوضح فيه دعائم الأخلاق : وهـذه الدعائم ثلاث : حرية الإرادة ، وخلود الروح ، ووجود الله . وذلك لأن قوانين الواجب العقليـة تستلزم إرادة حرة مستقلة تصدر عنها كل الأوامر المطلقة ، وقيامنا بواجباتنا المختلفة يشهد بأنا أحرار فى كل ما نريد ؛ ولولا تلك الحرية ما كان للتكليف والالتزام أى معنى . وإذا كانت العلوم الطبيعية تعتمد على السببية فإن الأخلاق تفسح المجال للحرية ؛ وميدان كل منهما مختلف ، فالأولى تنصب على عالم الواقع ، وتتصل الثانيـة بما وراء الواقع ، ومن جهة أخرى بأدائنا للواجب نصبح أهلا للسعادة والخير الأسمى ، ولـكن الحياة الدنيا فى قصرها لا تسمح بتحقيق السعادة كاملة ، فلا بد لنا أن نسلم بالخلود كى تتم السعادة المنشودة . وأخيراً تقتضى العـدالة أن تكون السعادة موزعة بين النـاس على حسب استحقاقهم وأدائهم لواجباتهم ، وفى هذا ما يستلزم وجود قوة عظمى تشرف على توزيع الخير والسعادة بالقسطاس بين الناس . فالواجب والخير الأسمى والسعادة تقودنا حتما إلى التسليم بالحرية ، وخلود الروح ، ووجود الله .

وعلى هذا يسلِّم كانت فى « نقد العقل العملى » بما لم يجد السبيل إلى التسليم به فى « نقد العقل النظرى » ، ولعل هـذا هو الذى دفع بعض الباحثين إلى أن يقول إن هناك تناقضاً بين النقدين . والحقيقة

ألاّ تناقض ؛ فإن الأول يقرر أن البحث العلمى والبرهنة المنطقية لا تستطيع إثبات هـذه الحقائق الميتافيزقية ، فى حين أن الثانى يعلن أن الأخلاق لا تفهم بدونها ، فهى فروض لا بد منها ولا سبيل للبرهنة عليها برهنة عقلية . وإذا لم يكن ثمة سبيل إلى إدعام الحقائق الدينية عن طريق العلم فهناك ما يؤيدها عن طريق الأخلاق ، وفى هذا ما يفسر عبارة كانت المشهورة : « اضطررت لإلغاء العلم كى أحتفظ بمكان للعقيدة » . وإذا كان للعلم ميدانه فللدين ميدان خاص به ، ولا يصح أن يعدو أحدهما على الآخر . وبهذا يخرج كانت على المألوف هنا كما خرج عليه من قبل فى مشكلة المعرفة ، فبدل أن يجعل الواجب نتيجة الإيمان والعقيدة اتخذه وسيلة لإثبات الأصول الدينية .

قد لا تكون نظرية كانت فى السلوك قوية ولا دقيقة دقة نظريته فى المعرفة ، ولـكن فيها على كل حال أجزاء خالدة وجديرة بالتقدير . فهى أول نظرية أخلاقية توضح فكرة الواجب وتفصّل القول فيها ، وفى هذا ما يجعلها أخلاق الحاضر بقدر ما كانت أخلاق الماضى ، لأن مجتمعنا يصغى كل الإصغاء إلى لغة الواجب ويقدسها ، وعلاقاتنا الاجتماعية ترجع فى آخر تحليل إلى واجبات تؤدى وحقوق يطالب بها ، والواجبات متنوعة بتنوع الهيئات والجماعات ، وكلما ارتقى المجتمع تعددت واجبات الأفراد وكثرت مسئولياتهم . ولم يكن كانت معاصراً فى حديثه عن الواجب فحسب ، بل كان معاصراً أيضاً

فى اعتداده بالشخصية الإنسانية ، فيرى أن لا امتياز فى الأخلاق ، كما لا يوجد امتياز بين الأفراد ، والـكل إزاء الواجب سواء ، بل وفى مقدور الفرد العادى أن يسمو خلقيا إلى مستوى لا يصل إليـه القادة والرؤساء . وفوق هـذا فقد عرض لمشكلة عُنى بها الأخلاقيون منذ القرن التاسع عشر ، وهى مشكلة الصلة بين الأخلاق والفلسفة من جانب ، وبينها وبين العلم من جانب آخر . ولا نزاع فى أنه لم يوفق لحلها حلًّا مقبولا من جميع جهاته ، ولـكنه أثار مسألة لا تزال تشغل الأذهان حتى اليوم ؛ والبحوث الأخلاقية المعاصرة يمكن أن تلخص فى محاولة رئيسية واحدة ترمى إلى استقلال الأخلاق وصوغها فى قالب علمى خاص .

غير أنه على الرغم من كل هذا لا يفوتنا أن نشير إلى أن هـذه النظرية كانت مثار اعتراضات كثيرة ، ولم يدع الأخلاقيون المتأخرون مبدأ من مبادئها تقريباً إلا ناقشوه وعارضوه . وليست هذه الاعتراضات جميعها مسلمة ، ولـكن من بينها قدراً لا سبيل إلى إنكاره . ففيها تناقض بيّن : وذلك أن كانت بعـد أن أنكر فـكرة الخير والسعادة عاد إليهما ، وبعـد أن نادى باستقلال الأخلاق وفصلها عن الدين والفلسفة لم يلبث أن أقامها على دعائم دينية ميتافيزيقية . وفيهـا قسوة واضحة ، فهى لا تؤمن إلا بالعقل وأوامره ، مهملة العواطف على اختلافها وداعية إلى محاربة الطبيعة الإنسانيـة ومعارضتها . وإذا كان

من بين عواطفنا ما يقودنا إلى الشر ففيها قطعاً ما يوجهنا إلى الخير ، فالشفقة والمحبة مثلا باعثان خيران ، ومع ذلك لا يبدو على أخلاق الواجب أنها تسلم بهما ؛ وقديماً قال شيلر : «أحب أن أخدم إخوانى ، ولكن للأسف هواى يدفعنى إلى ذلك فأخشى كثيراً ألا أكون فاضلا» . وفى هذه النظرية أخيراً اعتداد ظاهر بالصيغ الشكلية ، والقوالب اللفظية ، والقوانين الصورية . مما يزيدها جفافاً ويبعد بها عن دائرة الواقع ؛ فقوانينها عامة بدرجة أضحت معها خاوية جوفاء لا ترسم خطة واضحة للحياة العملية . وكأنما كانت قد أراد أن يحمل الناس على الشدة والقسوة التى أخذ نفسه بها ، وأن يخاطبهم دائمًا بلغة العقل والمنطق التى ألِفها .

د — أثر المذهب النقدى :

ومهما يكن من أمر هذه الاعتراضات فلا نزاع فى أنه ، بمذهبه النقدى ، قد نهض بالقيم المعنوية والروحية ، إن فى العلم أو فى الأخلاق ، وأيدها باسم العقل ضد حملات الشكاك والماديين المعاصرين . ونظريته فى المعرفة — كنظريته فى السلوك — دليل قاطع على ما للإدراك والتفكير من أثر فى كشف الحقائق العلمية والقوانين الأخلاقية . وفلسفته كلها ثمرة من ثمار الإنتاج العقلى الدائم والبحث الفكرى المتجدد ، فهى فلسفة خالقة مجددة مبتكرة وإن اصطبغت فى بعض نواحيها بصبغة الجمود والمحافظة . ولعل هذا هو سر ما بعثته

فى البيئات العلمية والفلسفية من نشاط وحياة ، فولَّدت فى القرن التاسع عشر فلسفات عدة ووجهت نحو دراسات متتابعة ، ولا نستطيع هنا أن نقفو أثرها فى كل خطواتها ، فإن ذلك يتطلب منا أن نعرض الفلسفة المعاصرة فى مختلف مظاهرها ، ويكفينا أن نشير إلى الاتجاهات الرئيسية التى ترتبت عليها .

ويمكننا أن نقول فى اختصار إنها مرت بمرحلتين هامتين منذ أواخر القرن الثامن عشر إلى اليوم . ففى الخمسين سنة الأولى التى تلت ظهورها صادفت طائفة من التلاميذ والأتباع الذين تعصبوا لها ودافعوا عنها ، ولكنهم صوّروها بصورة جديدة وبدّلوا فيها بحيث أصبحت لا تتفق والوضع الأساسى الذى قامت عليه ، فانصرف عنها فريق وهاجمها فريق آخر . وكان من نتائج هذا أن سمعنا أصواتاً تنادى بالعودة إلى كانت الحقيق ، وتبعث إلى الوجود المذهب النقدى الجديد (the New - Criticism) ، فرأيناها تحيا حياة ثانية فى السبعين سنة الأخيرة . ومن الغريب أن هذا التطور ملحوظ فى ألمانيا كما هو ظاهر فى البلاد الأخرى .

فلم يكد كانت يفرغ من وضع دعائم فلسفته ويظهرها للجمهور فى « نقد العقل النظرى » حتى أخذ بعض معاصريه فى معارضتها والرد عليها ، ولكن قيض الله له أحد تلاميذه المخلصين ، فِختِه (١٧٦٢ — ١٨١٤) ، الذى دافع عنه أثناء حياته ، وأعلن أنه سيتم ما بدأ ويسير

على نهجه . وإذا ما ذكر نخته خطر بالبال زميلاه الآخران : شيلنج (١٧٧٥ – ١٨٥٤) وهيجل (١٧٧٠ — ١٨٣١) اللذان أخذا معه عن كانت وتأثرا به . تعاصر هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، وتصاحب الاثنان الأخيران بوجه خاص زمناً ، وكانوا جميعاً عماد الفلسفة الألمانية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر . ويلتقون فى مذهبهم العقلى ونزعتهم المثالية ، تبينوا الدى كانت تلك الثنائية التى تفصل عالم الظواهر عن عالم الحقائق ، فعز عليهم أن يبق هذان العالمان منفصلين ، وجدّوا فى وصلهما متناسين بعض المبادئ التى قررها أستاذهم . ويظهر أنهم أدركوا عدم عنايته بالحقائق المجردة والأشياء من حيث هى ، وساءهم هدمه للميتافيزيق من أساسها ، فوجهوا همتهم نحوها وأصبح الذهن ، أو « الأنا » كما يقولون ، وما يصدر عنه من مدركات عقلية كل شىء فى نظرهم . وهذه مثالية غالية سبق لكانت أن تبرأ منها ، ولم يكن من السهل التوفيق بينها وبين الدراسات العلمية والتجريبية الحديثة .

لهذا قام فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر جماعة من مفكرى الألمان ، على رأسهم « لِيبْمان » و « كُوهين » ، يندون بها ويصرحون بأن أتباع كانت الأول هؤلاء أساءوا إليه ، واتخذوا الحقائق المجردة ، التى لم ينظر إليها إلا نظرة ثانوية ، أساساً لفلسفتهم . ورأوا من الواجب عليهم أن يشرحوا مؤلفاته مرة أخرى ويعلقوا عليها ليظهر فى صورته الحقيقية ؛ وبذا وضعوا دعائم المذهب النقدى

الجديد الذى لا تزال آثاره باقية إلى اليوم فى المدارس الألمانية .

لم يقف أثر كانت عند ألمانيا ، بل تعداها إلى بلاد أخرى . ففى إنجلتره نجد أولا « هاملتون » الذى عاصره حيناً ، وجاراه فى نقده ، وفرّق مثله بين الحس والعقل . ثم يجىء أخيراً « توماس جرين » و « فرانسيس برادلى » فيعارضان المذهب التجريبى ، ويحملان راية الفلسفة النقدية الجديدة ، ويشيدان بالعقل وأثره فى النهوض العلمى . وفى فرنسا نلاحظ مبدئيا أفكاراً كانتية فيما ردده « فيكتور كوزان » و « رافيسون » ، وإن كانا لم يتعصبا لكانت تعصباً واضحاً . وما أن ظهر « رينوفييه » حتى ثبت دعائم المذهب النقدى فى الفلسفة الفرنسية ، وربما كان أقرب إلى كانت من تلاميذه المباشرين ؛ وفى ضوئه سار «لاشليه» و « هاملان » اللذان يمثلان الفلسفة النقدية الفرنسية المعاصرة .

مدارس عدة وحركات فكرية واسعة ، إن دلت على شىء فإنما تدل على أنها فروع شجرة طيبة أينعت فى فترات متتابعة ، وأرسلت أزهارها وظلالها فى مختلف الجهات والأركان . والأفكار القيمة لا يبدو أثرها على أيدى قائليها فحسب ، بل كثيراً ما عمرت بعدهم سنين وأجيالا طويلة . ويظهر أن كانت كان أنفذ بصراً ، وأبعد نظراً ، وأعظم تقديراً لنهضة العلوم من معاصريه ، فوضع فلسفة تلائم هذا النهوض ، وتسايره على مر الزمن . ولعله لم يخطئ كثيراً فى تنبؤه — إن صح — حين قال : « جئت بمؤلفاتى قرناً قبل موعدها ، ولن أفهم إلا بعد مائة سنة ، وحين ذاك ستُقرأ كتبى وتقدر قدرها » .

مراجع

لن نشير هنا إلا إلى أهم المراجع وأحدثها ، وأيسرها تناولا وأشملها ، تاركين جانبا الدراسات الفرعية والبحوث التفصيلية[1] .

مراجع عامة

ا — الفلسفة فى مختلف العصور

(١) Bréhier (E.), Histoire de la philosophie, 1929.

(٢) Erdmann (E.), Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1878.

ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان :

History of Philosophy, 1890.

(٣) Renouvier (Ch.), Philosophie analytique de l'histoire, 1896-1897.

ب — الفلسفة اليونانية

(١) « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، للأستاذ يوسف كرم ، ١٩٣٦ .

(٢) « قصة الفلسفة اليونانية » ، للأستاذين أحمد أمين وزكى نجيب ، ١٩٣٥ .

(٣) Burnet (J.), Greek Philosophy, 1914.

(٤) Robin (L.) La pensée grecque, 1923.

---

(١) لا يسمح المقام بأن نعلق على هذه المراجع ، أو نبدى عليها بعض الملاحظات ، وكل ما نرجوه أن يكون فى سردها ما يسد حاجة طلاب البحث إن كانوا فى رغبة إلى زيادة .

(٥) Zeller (E.), Die Philosophie der Griechen, 4e éd.' 1909.
له ترجمة فرنسية ناقصة، وأخرى إنجليزية تامة تحت عنوان:
The Philosophy of the Greeks, 1877-1897.

حـ — فلسفة القرون الوسطى

(١) Gilson (E.), La philosophie au moyen-âge, 1922.

(٢) Wulf (de), Histoire de la philosophie médivale, 5e éd., 1924.

ء — الفلسفة الحديثة

(١) «فلسفة المحدثين والمعاصرين»، تأليف ا. وولف، وتعريب الدكتور أبو العلا عفيفي، ١٩٣٦.

(٢) «قصة الفلسفة الحديثة»، للأستاذين أحمد أمين وزكي نجيب، ١٩٣٦.

(٣) Delbos (V.), La Philosophie française, 1919.
Hoeffding (H.), Die Geschichte der neuern Philosophie, 1895.
ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان:
Histoire de la philosophie moderne, 1906.

(٤) Sorley (W.). History of English Philosophy, 1920.

(٥) Zeller (E.), Geschichte der deutshen Philosophie, 2e éd., 1873.

مراجع خاصة

الفلسفة القديمة :

ا — التفكير الشرقي القديم

(١) Breasted (J.), Development of Religion and Thought in ancient Egypt, 1912.

(٢) Delaporte (L.), La Mésopotamie et les civilisations babylonienne et assyrienne.

(٣) Huart (C.), La Perse antique et la civilisation iranienne.

(٤) Masson-Oursel (P.), Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. 1923.

(٥) Smith (R.), Religion of the Semites, 3e éd., 1901.

(٦) Surzuki (T.), A brief History of early chinese Philosophy, 1914.

ب — السابقون لسقراط

(١) Burnet (J.), Early greek Philosophy, 4e ed., 1923.

ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان :

L'aurore de la philosophie grecque.

(٢) Rivaud (A.), Le problème du devenir et la notion de la matière, 1905.

حـ — السوفسطائية والسقراطية

(١) Robin (L.), Les memorables de Xenophon et notre connaissace de la philosophie de Socrate (Anné philosophique, 1910).

— — Sur une hypothèse récente relative à Socrate (Revue des Etudes grecques, 1916).

(٢) Rodier (G.), Etudes de philosophie grecque (p. 25-36, 303), 1926.

(٣) Taylor (A.), Varia Socratica, 1911.

ء — أفلاطون

(١) « جمهورية أفلاطون » ، تعريب الأستاذ حنا خباز ، ١٩٢٩ .

(٢) « محاورات أفلاطون » ، تعريب الأستاذ زكى نجيب ، ١٩٣٧ .

(٣) Diès (A.), Platon, 1930.

(٤) Bitter (C.), Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre, 1910.

(٥) Robin (L.), Platon, 1935.

(٦) Taylor (A.), Plato, the man and his work, 1927.

ه — أرسطو

(١) « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، « الكون والفساد » ، « الطبيعة » ، ترجمة أحمد لطفى السيد باشا ، ١٩٢٤ ، ١٩٣٢ ، ١٩٣٥ .

(٢) « نظام الأثينيين » ، ترجمة الدكتور طه حسين بك ، ١٩٢١ .

(٣) Hamelin (O.), Le système d'Aristote, 1920.

(٤) Jaeger (W.), Aristotelis, 1923.

(٥) Ravaisson (F.), Essai sur la metaphysique d'Aristote, 2e éd., 1920.

(٦) ترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٣٠ Ross (W.), Aristotle, 1923.

و — مدارس العهد الأخير

(١) Bréhier (E.), Chrysippe, 1910.

La philosophie de Plotin, 1931.

(٢) Joyau (E.), Epicure, 1910.

(٣) Rodier (G.), Etudes (p. 219-269, 270-308).

(٤) Whittaker (T.), The Neoplatonists, 2e éd., 1918.

فلسفة القرون الوسطى :

ا — الفلسفة المسيحية

(١) Corbière (E.), Le christianisme et la fin de la philosophie antique, 1921.

(٢) Gilson (E.), Introbuction à l'étude de St Augustin, 1929,
Le thomisme, Introduction au système de St. Thomas d'Aquin, 1927.

(٣) Picavet (F.), Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, 2e éd , 1907.

ب — الدراسات العقلية فى العالم الإسلامى

(١) « الفهرست » ، ابن النديم ، ١٨٨١ .

(٢) « الملل والنحل » ، الشهرستانى ، ١٣٤٧ ﻫ .

(٣) « تاريخ الحكماء » ، القفطى ، ١٩٠٣ .

(٤) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، تأليف دى بور ، وتعريب الأستاذ محمد عبد الهادى أبو ريده ، ١٩٣٨ .

(٥) « تراث الإسلام » ، فصل « الفلسفة والإلهيات » تأليف الفرد جيوم ، وتعريب الأستاذ توفيق الطويل ، ١٩٣٦ .

(٦) «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء»، ابن أبى أصيبعة، ١٨٨٤.
(٧) «فجر الإسلام»، «ضحى الإسلام» بأجزائه الثلاثة، الأستاذ أحمد أمين، ١٩٢٨، ١٩٣٣ — ١٩٣٦.
(٨) «مقدمة ابن خلدون»، ابن خلدون، ١٨٥٨.
(٩) Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islâm, 1921-1926.
(١٠) Macdonald (D.), Development of muslim theology..., 1903.
(١١) Madkour (I.), L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, 1934.
La place d'Al Fârëbî dans l'ecole philosophique musulmane, 1934.
(١٢) Munk (S.), Mélanges de philosophie juive et arabe, 2e éd., 1927.
(١٣) Nicholson (R.), The mystics of Islam, 1914.

الفلسفة الحديثة :

ا — إحياء العلوم والآداب

(١) Lefranc (A.), Le platonisme et le plotinisme sous la Renaissance (Rev. d'Hist. litteraire. 1893).
(٢) Pineau (B.), Erasme et sa pensée religieuse, 1923.
(٣) Séailles (G.), Léonard de Vinci, 4e éd., 1912.
(٤) Waddington (C.), Ramus et ses ecrits, 1856.

ب — بيكون

(١) Brochard (V.), La philosophie de Bacon (Etudes, p. 303-313), 1912.

(٢) Lalande (A.), Les theories de l'induction et de l'expérimentation, 1929.

(٣) Sortais (G.), La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz. 1920.

حـ — ديكارت

(١) « مقال عن المنهج » تأليف ديكارت ، وتعريب الأستاذ محمود الخضيري .

(٢) Adam (Ch.), Vie et Oeuvres de Descartes, 1910,

(٣) Chevalier (J.), Descartes, 1921.

(٤) Delbos (V.), Descartes (Figures et doctrines de philosophies, p. 95-141), 1918.

(٥) Hamelin (O.), Le système de Descarts, 1911.

ء — أشهر الديكارتيين

(١) Boutroux (E.), L'intellectualisme de Malebranche (Rev. de Metaph.), 1916.
Notice sur la vie et les oeuvres de Leibniz (Monadologie), 1930.

(٢) Brunschwing (L.), Spinoza et ses contemporains. 3e éd., 1923.

(٣) Delbos (V.), Etudes sur la philosophie de Malebranche, 1925.
Le spinozisme, 1916.

(٤) Fischer (K.), Geschichte der neuern Philosophie, 5e éd., 1920
Spinoza, Leben, Werke und Lehre, 5e éd., 1909.

(٥) Ressel (B.), A critical exposition of the philosophy of Leibniz, 1900.

هـ ــ الفلسفة الإنجليزية فى القرن السابع عشر والثامن عشر

(١) Cassirer (E.), Berkeley's System, 1914.

(٢) Gibson (J.), Locke's theory of knowledge and historical relations, 1917.

(٣) Hendel (C.), Studies in the philosophy of D. Hume, 1925.

(٤) Joussain (A.), Exposé critique de la pilosophie de Barkeley, 1914.

(٥) Metz (R.), David Hume, Leben und Philosophie, 1929.

(٦) Taylor (A.), Thomas Hobbes, 1908.

و ــ كانت

(١) Boutroux (E.), La philosophie de Kant, 1926.

(٢) Cantecor (G.), Kant, 1909.

(٣) Messer (A.), Immanuel Kants Leben und Philosophie, 1924.

(٤) Ward (J.), A Study of Kant, 1922.

فهـــــرس

صفحة

تصدير ... ... ج

مقدمة ١

ا — الفلسفة وموضوعها ١

ب — تاريخ الفلسفة ٤

حـ — الفكر الشرقي القديم : ٩

(١) البابليون والأشوريون ٩

(٢) الإسرائيليون ١١

(٣) المصريون ١٣

(٤) الفرس ١٦

(٥) الهنود ١٨

(٦) الصينيون ٢٣

(٧) خاتمة ٢٦

الباب الأول

الفلسفة اليونانية

تمهيد ٢٧

الفصل الأول ٢٩

نشأة العلم والفلسفة

ا — الطبيعيون الأولون ٢٩

صفحة

ب — الفيثاغوريون ٣٣
ج — الإيليون ٣٦
د — الطبيعيون المتأخرون ٣٨

الفصل الثانى ٤٣

السوفسطائية والسقراطية

ا — السوفسطائيون ٤٣
ب — سقراط ٤٥
ج — صغار السقراطيين ٤٩

الفصل الثالث... ... ... ٥٣

أفلاطون

ا — حياته ٥٣
ب — مصنفاته ٥٤
ج — نظرية المثل ٥٦
د — السياسة ٥٩

الفصل الرابع... ... ... ٦٦

أرسطوطاليس

ا — حياته ٦٦
ب — مصنفاته ٦٧
ج — الوجود ٦٨
د — المعرفة ٧٤
هـ — النفس ٧٧
و — الأخلاق ٨١
ز — السياسة ٨٦

صفحة

الفصل الخامس ٩١

مدارس العهد الأخير

ا — المدرسة الأبيقورية ٩١
ب — المدرسة الرواقية ٩٦
ج — مدرسة الإسكندرية ١٠٠

الباب الثانى

الفلسفة المتوسطة

الفصل الأول ١٠٥

الفلسفة المسيحية

ا — الفلسفة والدين ١٠٥
ب — الفلسفة المسيحية وأفلاطون ١٠٨
ج — الفلسفة المسيحية وأرسطو ١١٣
الفصل الثانى ١١٨

الدراسات العقلية فى العالم الإسلامى

ا — بدء الحركة الفكرية فى الإسلام ١١٨
ب — المتكلمون : ١٢٢
١ — المعتزلة : ١٢٤
تاريخهم... ... ... ١٢٥
آراؤهم ١٢٦
الحكم عليهم... ... ... ١٣٠
٢ — الأشاعرة : ١٣٢

صفحة

أشهر رجالهم ١٣٣
تعاليمهم ١٣٤
حظهم من النجاح ١٣٨
حـ — المتصوفة ونزعتهم الروحية : ١٤٠
١ — أدوار التصوف الإسلامي ١٤٢
دور النشأة ١٤٣
دور الكمال ١٤٤
دور التراجع ١٤٦
٢ — بعض النظريات الصوفية : ١٤٨
الاتحاد ١٤٩
وحدة الوجود ١٥٠
٣ — أثر التعاليم الصوفية : ١٥١
ء — الفلاسفة : ١٥٣
أ — تطور التفكير الفلسفي : ١٥٤
١ — التراجمة والمترجمات ١٥٤
٢ — كبار الفلاسفة : ١٥٦
الفارابي ١٥٧
إخوان الصفاء ١٥٨
ابن سينا ١٥٩
فلاسفة الأندلس ١٦١
التفكير الفلسفي لدى اليهود ١٦٢
٣ — الدراسات الفلسفية في العصور الأخيرة ١٦٣
ب — أهم النظريات الفلسفية : ١٦٦
١ — مشكلة الألوهية ١٦٨
٢ — قدم العالم ونظرية العقول العشرة ١٦٩
٣ — خلود الروح ١٧١
٤ — نظرية النبوة ١٧٣
ج — حكم وتقدير ١٧٤

صفحة

الباب الثالث

الفلسفة الحديثة

تمهيد ١٧٦

الفصل الأول ١٨١

إحياء العلوم والآداب

النهضة الأدبية ١٨١
النهضة الفنية ١٨٣
النهضة العلمية ١٨٤
الإصلاح الدينى ١٨٦
عوامل النهوض ١٨٧
الاتجاهات الفلسفية المختلفة : ١٩٠
١ — الشيعة الأفلاطونية ١٩١
٢ — المشاءون والباذويون ١٩٤
٣ — النزعة الرواقية ١٩٧
٤ — الشكاك وأثرهم ١٩٨

الفصل الثانى ٢٠٢

بيكون والمنهج التجريبي

ا — حياته ٢٠٢
ب — مؤلفاته ٢٠٤
ج — منهج بيكون التجريبي ٢١٢
١ — مراحله ٢١٣
٢ — غايته ٢١٩
٣ — قيمته ٢٢٣

صفحة

الفصل الثالث ٢٢٦

رينيه ديكارت

ا — حياته ٢٢٧
ب — مصنفاته ٢٣٢
ج — فلسفته : ٢٣٥
١ — منطق ديكارت ومنهجه : ٢٣٦
البرهنة الرياضية والاستدلال القياسي ٢٣٧
الحدس والقياس ٢٣٨
قواعد ديكارت الأربع ٢٣٩
٢ — ما وراء الطبيعة : ٢٤٢
الشك ٢٤٤
وجود النفس ٢٤٦
وجود الله ٢٤٨
وجود العالم الخارجي ٢٥٢
٣ — الطبيعة : ٢٥٣
المادة ٢٥٥
الحركة ٢٥٦
حركة الكائن الحي ٢٥٨
الصلة بين الجسم والنفس ٢٥٩

الفصل الرابع ٢٦٢

أشهر الديكارتيين

ا — سبينوزا ٢٦٤
حياته ومصنفاته ٢٦٥
فلسفته : ٢٦٨
فكرة الألوهية : ٢٦٩
رأى الفيلسوف ٢٦٩
رأى رجل الدين ٢٧١

صفحة

التوفيق بين الفلسفة والدين ٢٧٢
الله والطبيعة : ٢٧٣
العالم ٢٧٣
وحدة الوجود ٢٧٤
السعادة الإنسانية : ٢٧٥
الجسم والنفس ٢٧٥
الجبر والاختيار ٢٧٦
الأخلاق والميول الفطرية ٢٧٦
محبة الله ٢٧٨
الفرد والمجتمع ٢٨٠

ب — مالبرانش ٢٨٢

حياته ومؤلفاته ٢٨٣
فلسفته : ٢٨٤
الله ٢٨٦
مذهب المصادفة ٢٨٧
الرؤية في الله ٢٨٨

حـ — ليبنتز ٢٩٠

١ — حياته ٢٩٢
٢ — مصنفاته ٢٩٤
٣ — فلسفته : ٢٩٦
بحوثه المنطقية والرياضية : ٢٩٨
تعميم البرهنة الرياضية ٢٩٨
اللغة العلمية العالمية ٢٩٩
حساب الجزئيات ٣٠٠
نظرية الجوهر : ٣٠٢
المذهب الآلي ومذهب القوة ٣٠٤
الذرة الروحية ٣٠٦
التناسق الأزلي ٣٠٨
نظرية المعرفة ٣١١

صفحة
الإله ٣١٤
التفاؤل ٣١٦

الفصل الخامس ٣١٩

الفلسفة الإنجليزية فى القرن السابع عشر والثامن عشر

ا — توماس هوبس ٣٢٣
حياته ومصنفاته ٣٢٣
فلسفته : ٣٢٥
١ — آراؤه الطبيعية ٣٢٦
٢ — سياسته ٣٢٨
ب — جون لوك ٣٣٢
حياته ومصنفاته... ... ... ٣٣٣
فلسفته : ٣٣٥
١ — آراؤه السياسية ٣٣٦
٢ — نظرية المعرفة ٣٣٨
حـ — بركلى ٣٤٦
حياته ومصنفاته ٣٤٧
فلسفته : ٣٥٠
١ — الإدراك الحسى والعالم الخارجى... ... ... ٣٥١
٢ — الأفكار المجردة ٣٥٣
ء — داڤيد هيوم ٣٥٧
حياته ومصنفاته ٣٥٨
فلسفته : ٣٦٠
١ — المعرفة وقانون تداعى المعانى ٣٦١
٢ — مبدأ السببية ٣٦٣
٣ — العالم الخارجى والنفس ٣٦٥
٤ — الدين والأخلاق ٣٦٧

صفحة

الفصل السادس ٣٧٢

عمانويل كانت

أ — حياته ٣٧٤
ب — مصنفاته ٣٧٨
ج — فلسفته : ٣٨١
١ — المنهج النقدى ٣٨٣
٢ — نظرية المعرفة : ٣٨٥
الحس السامى ٣٨٩
التحليل السامى ٣٩١
الجدل السامى ٣٩٥
٣ — الأخلاق : ٤٠٢
نشأتها ٤٠٣
عناصرها ٤٠٥
أسسها ٤٠٨
د — أثر المذهب النقدى ٤١٢

مراجع ٤١٦

فهرس ٤٢٤